Андрей Кураев

ВЫЗОВ ЭКУМЕНИЗМА

Книга диакона Андрея Кураева, профессора Свято-Тихоновского Православного Богословского Института, посвящена замыслу объединения религий. Этот замысел активно провозглашается множеством сект (вспомним Аум Синрике, выдававшую себя за синтез христианства и буддизма), и столь же активно оспаривается православной мыслью. Причины, по которым экуменическая идея объединения разных религий вызывает возражения у Православной Церкви, анализируются в этой книге.

Особое внимание уделяется парадоксальным отношениям, сложившимся между Православием и Католичеством. С одной стороны — в книге анализируются основные расхождения между ними (приводится полный текст догмата о непогрешимости римского папы; поясняется, в чем состоит проблема «филиокве», католическая мистика сопоставляется с опытом восточных Отцов Церкви). С другой стороны — обращается внимание на осторожность, с которой документы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года трактуют связи и разрывы в православно-католических отношениях.

Многие положения этой книги формулировались и раскрывались в ходе тех лекций по православному богословию, которые диакон Андрей Кураев с 1992 г. читает на философском факультете МГУ. Поэтому эта книга написана вполне светским языком и рассчитана не только на людей верующих, но и на тех, кто еще не обрел достаточных оснований для того, чтобы сделать собственный религиозный выбор. Она также адресована религиоведам, культурологам, философам, студентам и педагогам.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Плагиат — вещь довольно обычная. Мне приходилось видеть свои статьи переопубликованными в немосковской прессе, но под другими именами. Гораздо реже бывает “плагиат наоборот”, когда человеку приписываются тексты, к которым он не имеет ни малейшего отношения. И вот недавно мне попался на глаза один такой апокриф. В екатеринбургской “Православной газете” была опубликована статья “Долина смертной тени” (№ 11 (69)). Статья сопровождалась моей подписью и даже моей фотографией. На деле же я не имею к ней ни малейшего отношения. Это статья прот. Георгия Флоровского, перевод которой на русский язык был опубликован в журнале “Альфа и Омега” (№ 2(5), 1995).

Редакция екатеринбургской газеты, очевидно, никак не виновата в произошедшей путанице. Говорят, в море Интернета эта статья уже давно плавает именно под моим именем. Когда этот слух я увидел воплощенным в печатном издании и по прочтении понял, что это текст Флоровского, то весьма различные чувства пробудились во мне. Во-первых, приступ стыда (может быть, тщеславного): вот, мол, люди будут думать, что я балуюсь самым бесстыжим плагиатом. Во-вторых, некоторая гордость (надеюсь, что профессиональная и потому до некоторой степени извинительная): раз текст Флоровского может быть приписан мне, значит я сам пишу не то чтобы уж совсем из рук вон плохо. В-третьих, досада, от того, что в статье было одно суждение, от которого я предпочел бы воздержаться. И именно она стала причиной того, что начинающейся книжке я решил предпослать это опровержение. Дело в том, что в конце статьи о. Георгия находится такая фраза: “Мир между людьми и единство среди христиан — вот к чему должны мы стремиться в первую очередь, вот цель сегодняшнего дня”.

Не буду спорить с отцом Георгием. Его статья была написана в 1953 г. Поскольку до моего рождения оставалось еще 10 лет — я не могу знать, действительно ли в тот день именно экуменическое объединение христиан надо было считать важнейшей

целью жизни. Но в 2002 г. я живу с ощущением того, что обращаться с подобного рода заявлениями следует крайне осторожно.

Христианская традиция учит при оценке всевозможных событий “взирать на сердца”, а не на “лица”. У тех людей, вместе с которыми отец Георгий Флоровский начинал экуменическое движение, на сердце, наверно, были искренние, добрые и мужественные замыслы. Но сегодня за формулами, которые внешне выглядят по прежнему, ощущается некая совсем иная мотивация.

Экуменические настроения стали массовыми, и порождены они не ревностным желанием подвергнуть нелицеприятному суду Слова Божия все то, что накопилось в отношениях между христианами, а банальным равнодушием к религиозной тематике и самой пошлой всеядностью. «Экуменическая боль» сменилась «экуменическим равнодушием».

При этом оказалось, что массовое сознание не делает различия между “экуменизмом” и “синкретизмом”. Те принципы, на основании которых предполагалось добиваться согласия и единства между христианами, переносятся в сферу отношений между христианством и другими религиями. Тот набор критических ярлыков и “аргументов”, с помощью которых христиан-традиционалистов понукали к “экуменической открытости” перед лицом других христиан, используется сегодня для того, чтобы раскрыть христианский мир для влияния иудаизма, восточных школ и оккультизма. Только в среде богословов-профессионалов слово *экуменизм* еще сохранило ограничительное применение только к внутрихристианскому диалогу. Но в газетно-массовом сознании оно уже стало употребляться взамен скомпрометированного слова “синкретизм” и по своему значению приблизилось к теософским лозунгам типа “братство религий” или “единение религий”.

Поэтому и я в этой книге не буду различать экуменизм и синкретизм и слово *экуменизм* буду использовать в том его значении, которое чаще всего люди придают ему сегодня.

Это оправдано потому, что в этой книге речь пойдет не о резолюциях официальных экуменистов из “Всемирного Совета Церквей”. Речь будет об экуменизме как форме массового сознания, о “ползучем экуменизме”. Эта та форма современной мифологии, которая в прошлом веке свое отвержение Евангелия оправдывала тем, будто “Дарвин доказал, что мы от обезьяны произошли” а в нынешнем веке ту же самую свою непокаянность оправдывает мифом о том, что, дескать, христиане слишком нетерпимы.

Приверженность современного массового человека мифу о том, что “все религии равны” и что потому “всем пора объединиться” демонстрирует не широту мышления человека. Тот, кто воспроизводит этот миф, всего лишь проявляет отсутствие у него мужества и решимости сказать *нет*; он являет нерешимость сделать ясный, а значит — нечто отсекающий выбор.

Впрочем, по справедливому замечанию Марины Кудимовой, “советская интеллигенция никогда бы не согласилась с тем, что лучше всех ее “плюрализм” определил сектант-федосеевец из романа Домбровского “Факультет ненужных вещей”: “… для меня и Бог есть, и ангелы есть, и власть есть, для меня все на свете есть”. Организованный интеллект подчиняет сумму знаний некой системе или сверхидее. Эклектизм не предполагает глубины и чаще довольствуется информацией из третьих рук по принципу “один мужик рассказывал». Он просто не замечает содержательных противоречий…” [1].

В том-то и дело, что между религиями есть содержательные противоречия. Православные не согласны на унию не в силу своего дурного характера (“нетерпимы”, “фанатичны”, “невежественны…”). Как раз наоборот — православные богословы защищают своеобразие православия именно потому, что они более образованны и сведущи в вопросах религиозной жизни, чем обыватели, не знающие всерьез ни религиозной традиции своей нации, ни тем более других. Речь идет не об историческом, национальном или корпоративном рефлексе, а о мысли и о сердце. Православный опыт обращения сердца ко Христу отличен от других религиозных путей. А православная богословская мысль, находясь в послушании у этого опыта, дает ему объяснение.

Поэтому призыв к широте не ограничивается повышением образованности и включением в свой кругозор книг других традиций. Книжки почитать — дело нехитрое. Экуменический проект предполагает перемену того *опыта*, который для православной мысли является экзистенциально-достоверным. Ведь “примирение религий” означает необходимость признать, что помимо православно-святоотеческого опыта жизни во Христе вполне достоверным источником познания оказывается опыт других религий.

Но это опыт действительно другой и опыт его рефлексии внутри этих иных традиций также порождает совершенно иные формулировки, чем те, что рождены православной традицией. А, значит, здесь не следует ожидать безмятежных отношений “взаимодополнения и взаимообогащения”. Речь идет о реальной противоречивости и взаимной несовместимости. И, значит, в случае слияния опыт других религий в “обновленном христианстве” окажется не “вместе” со святоотеческим, а — вместо него.

Задача этой книги — пояснить, что у православных есть обычное человеческое право на то, чтобы оставаться самими собой, на то, чтобы осмыслять свое своеобразие, отражать его в рациональных формах мысли и в соответствующих текстах. Как и все люди, мы обладаем правом отвечать на критику в наш адрес со стороны других религий.

Для меня как для человека защита православия есть мое неотъемлимое право, за реализацию которого совсем не стоит обзывать меня “фашистом” и обвинять в “разжигании религиозной розни”. А как для христианина для меня это не право, а просто — долг. Тот опыт, к которому мы оказались причастны, налагает на нас долг быть верными именно ему, свидетельствовать о нем, осмыслять и отстаивать его уникальность. И, значит, порою христианин обязан быть “нетерпимым”.

У слова “нетерпимость” есть несколько значений. Еще больше значений у слова “экуменизм”. В каком-то смысле мы, православные, терпимы и экуменичны. В каком-то — нетерпимы и неэкуменичны. Поэтому разговор о “нетерпимости” или об “экуменизме” обязательно должен сопровождаться уточнением смысла этих слов. Это тоже одна из задач предлагаемой книги.

Наконец, у этой книги есть и такая задача, которую сама она не решает и не может решить, но может поспособствовать ее решению. Меня удивляет, что люди, которые выступают сторонниками перемен и реформ в нашей церковной жизни, одновременно являются экуменистами. При этом их экуменические настроения как правило имеют привкус ощутимо уничижительного отношения к православию. В их восприятии экуменизм нужен именно потому, что православие слишком отстало, слишком невежественно, слишком больно, и потому ему необходима прививка “современного западного христианства”… Не буду сейчас оспаривать эти утверждения. Но не могу не заметить, что очень странно сопрягать планы церковных реформ с пропагандой неполноценности православия. Дело в том, что из комплекса неполноценности ничего хорошего не получится. Та новизна, которая не калечит, а действительно оживляет, получается только в том случае, если творчество питается ощущением необходимости и высоты своей задачи.

Нельзя служить России и реформировать ее, в душе ее же презирая. Так же нельзя по доброму обновить жизнь Православной Церкви, если относиться к ней с уничижением. Чтобы обновить Православие, надо быть верным именно ему, а не инославию. Уничижение и презрение ничего не умеют ни обновлять, ни создавать.

Я не могу сказать, что нашу нынешнюю церковную жизнь я считаю совершенной. Но именно потому, что я хотел бы видеть ее иной во многих подробностях — я считаю необходимым защищать Православие как таковое. Прежде чем менять — надо быть, и быть надо самим собой. Обновление своего и экуменическое бегство к чуждому несовместимы.

* * *

Темы экуменизма мне приходилось касаться и в предыдущих своих книгах. Тогда это были скорее отступления, совершаемые по ходу раскрытия основного сюжета. Теперь же я впервые посвящаю целую книгу этой проблеме. Некоторые страницы перешли сюда из книги “Традиция, Догмат, Обряд”.

Глава «Александр Мень: потерявшийся миссионер» ранее была в составе моего сборника «Оккультизм в Православии»; сюда она перешла, будчи значителньто дополненной (к сожалению дополненной: новые публикации лекций о. Александра и воспоминаний о нем только прибавляют поводов для недоуменно-критических комментариев).

В книге «Христианская философия и пантеизм» несколько страниц я посвятил проблеме основного вероучительного различия православия и католичества — догмату filioque. Теперь здесь это целая глава.

А в последней главе собраны те отрывки из книги “Сатанизм для интеллигенции”, которые имеют прямое отношение к экуменическому вызову. Полагаю, что их воспроизведение в данном издании целесообразно, потому что это именно отрывки из разных глав книги, самый объем которой (более чем тысяча страниц) затрудняет для читателя их обнаружение и восприятие. Впрочем, это не чисто механическое вопроизведение. Некоторые изменения и добавления есть и на в этих страницах.

Для нынешнего, второго издания книги «Вызов экуменизма» значительно переделана глава «Странная любовь филокатоликов. Теперь здесь более подробный текст ватиканского догмата о непогрешимости римского папы, а также объяснение позиции нашей Церкви в связи с „покаянием“ Папы и открытием католических епархий в России). Добавлена глава о филиокве и статья „Религия вне морали“, полемизирующая с теми людьми, которые полагают, что религии надо сопоставлять по их нравственному содержанию, которое вдобавок заранее постулируется как единое.

Поскольку первое издание книги «Вызов экуменизма» вызвало появление критического отклика архимандрита Рафаила (Карелина) (под названием «Вызов новомодернизма»), то в новом издании я помещаю богословское обоснование того тезиса, который и вызвал его критику (глава «Мнимый модернизм. Еще раз о границах Церкви»).

ДЕСЯТЬ ЭКУМЕНИЗМОВ

Прежде, чем начать разговор об экуменическом умонастроении, то есть о стремлении сблизить и соединить разные религиозные традиции, надо пояснить, что у слова экуменизм много смыслов. По своему собственному смыслу слово экуменизм означает движение за сближение и соединение разных религиозных традиций. Но понимание смысла, конечной цели и средств экуменической деятельности весьма разнится.

Одни считают, что экуменическое движение касается только христианского мира и что оно призвано объединить христиан, принадлежащих к разных конфессиям. Другие считают, что экуменическое движение должно вовлечь в свою орбиту все мировые религии. Более того, некоторые весьма авторитетные авторы и издания поясняют, что тот, кто не участвует в экуменическом движении, тем самым обличает свою собственную сектантскую сущность [a].

Одни считают, что средством для взаимного ознакомления является изучение текстов и наблюдение за религиозной практикой инаковерующих людей. Другие считают, что лучшим средством к экуменическому сближению является активное участие в обрядах и таинствах экуменического партнера.

Одни считают, что суть экуменизма состоит в диалоге и взаимном познании разных религиозных традиций; другие полагают, что у экуменического движения есть более практическая цель: непосредственное слияние религий.

Именно потому, что существует много разных пониманий смысла экуменической деятельности, использование одного и того же слова скорее затрудняет уяснение реальных позиций людей и религиозных общин.

С какими же пониманиями экуменической деятельности согласна, а с какими не согласна Православная Церковь? Я мог бы выделить десять основных пониманий экуменизма.

Первое и первоначальное видение экуменизма совсем не похоже на то восприятие экуменизма, которое характерно для нашего времени. При своем зарождении экуменизм — это сотрудничество христианских конфессий в проповеди Евангелия и в борьбе с язычеством.

Такой экуменизм я могу только приветствовать. Более того, мне приходилось участвовать в такого рода экуменических проектах. Например, моя книга “Соблазн неоязычества” (М., 1995), содержащая критику рериховского учения, была выпущена в издательстве “Протестант”, причем ее издание финансировалось американской миссионерской группой “Co-mission”. Еще ранее совместными усилиями нашей Церкви и 9 других христианских деноминаций был проведен семинар “Тоталитарные секты в России” (май 1994 г.). В его итоговом документе, без всякой измены Православию, нами вместе с другими христианами было сказано: “Мы, христиане разных конфессий и разных стран, люди, знающие христианство не извне и имеющие серьезный опыт знакомства с иными религиями, свидетельствуем, что любая попытка создания “синкретической мировой религии” есть не что иное, как антихристианская инициатива. Мы предупреждаем о том, что если какая-то религиозная или “культурологическая” группа говорит о себе, что она нашла путь к синтезу всех мировых религий, к объединению христианства с каким-либо восточным или “эзотерическим” культом — это явный признак того, что перед нами отнюдь не “всепримиряющее учение”, а очередная секта, которая пытается насадить тот или иной псевдовосточный культ под маской симпатии к христианству. Мы обращаем внимание на недобросовестность пропаганды проповедников синкретических сект, воинственно требующих терпимости. Объявляя невежественным и необразованным фанатиком любого человека, не согласного с их доктриной, зачастую считая, что между их адептами и оппонентами лежит расовая пропасть, они постоянно обвиняют в нетерпимости и сегрегационизме христиан. Заявляя о себе как о носителях “широкого взгляда на мир”, они никогда не признают права христиан оставаться просто христианами. Отказ христианина поклониться “эзотерической доктрине” — что просто невозможно сделать, оставаясь верным духу и букве учения Христа — они немедленно характеризуют как “средневековую нетерпимость”, “фанатизм” и т. п., уверяя, что подобного рода людям нет места в новом мировом порядке, на утверждение которого направлены эти культы” [2].

Второе понимание экуменизма предполагает, что христиане в своем диалоге между собой должны преодолеть некоторые стереотипные негативные представления друг о друге, должны лучше узнать друг друга. И это тоже необходимо. В самом деле, зачем же ограничиваться лишь чтением книг о протестантизме, о католичестве, о православии, если есть возможность прямо встретиться с носителями этих традиций и непосредственно выслушать их интерпретацию дискуссионных вопросов. Такое общение поможет преодолению ложных и поверхностных представлений друг о друге.

В полемике может занести уж очень далеко. Один вятский батюшка, например, в 90-х годах XX века сказанул в проповеди — «Протестанты отрицают иконы, Божию матерь, святых, мощи, ангельскую иерархию, демонов — в общем — все что нам дорого!».

Немалому числу православных, например, не помешало бы узнать, что римский догмат о папской непогрешимости не означает безгреховности римского епископа. В католическом понимании он означает безапелляционность папской власти над всей церковью и боговдохновенность тех решений папы, которые касаются области вероучения и морали.

Лишь позорит православие распространение фальшивок типа брошюрки “Папство и его борьба с Православием” (Составитель С. Носов. — М., Стрижев-центр, 1993). Согласно этому изданию, “В 1870 году католическая церковь признала непогрешимость римского первосвященника за догмат. Вот его текст: “Папа есть божественный человек и человеческий Бог. Папа имеет божескую власть, и власть его неограниченна. Ему возможно на земле то же самое, что на небесах Богу. Что сделано папою, то все равно, что сделано Богом. Папа непогрешим как Бог и может делать все, что Бог делает. Папа властен из неправды творить правду, властен против правды, без правды и вопреки правде делать все, что ему угодно. Он может возражать против апостолов и против заповедей, переданных апостолами. Он властен исправлять все, что признает нужным в Новом Завете, может изменить самые таинства, установленные Иисусом Христом. Если папа изрек приговор против суда Божия, то суд Божий должен быть исправлен и изменен”.

Приводя этот фантазм, составитель сборника ссылается на “Свободное слово Карпатской Руси” (№ 209–210, 1976 г.) и уверяет: “таково дословное постановление Первого Ватиканского Собора! Знают ли о таком постановлении все православные христиане? Знают ли полный текст его даже сами римокатолики?” [3].

Ответ один: ни те, ни другие такого текста не знают, потому что от начала до конца он придуман. Конечно, подлинные формулировки ватиканского догмата (они будут приведены в главе «Странная любовь филокатоликов») вполне резки и властолюбивы. Конечно, и с ними не могут примириться ни совесть, ни разум православного христианина. Но все же в них нет ничего близкого к фальшивке, которую карпаторосские эмигранты заимствовали у протестантских полемистов. Не надо приписывать католикам того, во что они не верят. Не надо вести борьбу с миражами [b].

Такой диалог может порой привести к пониманию того, что то, что не нравится нам в жизни иноверцев и инославных, не нравится и им самим.

Например, преп. Феодосий Киево-Печерский говорит о католиках, что они «пьют бо свой сець». Честно говоря, впервые прочитав это в «Слове святого Феодосия» я отнес такое обвинение в разряд полемических преувеличений. Но оказалось, что именно с фактологической стороны преп. Феодосий совершенно прав. И в древнем и в средневековом мире моча все-таки использовалась, причем и в диагностических целях, и как лечебное средство (уринотерапия особенно рекоменловалась Салернской школой медицины), и как элемент магических, алхимических или колдовских тайнодействий. Причем зачастую и лечили и алхимичили монахи… [4] В итоге сама Западная Церковь была озабочена распространенностью данного греха нечистоты: во всяком случае некоторые западные поместные соборы на пьющих мочу налагали епитимью [5].

Из этого следует, что уринотерапия на средневековом Западе во действительно была (и тут наш подвижник прав), но в то же время эта практика осуждалась и самими латинянами — а потому она и не может ставиться в вину католичеству как таковому.

В свою очередь и мне доводилось слышать от протестантов, что их отношение к Православию улучшилось после прочтения моей книги «Оккультизм в православии», где показывалось отличие некоторых приходских суеверий от церковного учения. Не нужно глубинного погружения в нашу церковную жизнь, чтобы заметить, насколько в своей приходской эмпирике она полна «бабьими баснями». Из своего «далека» протестанты это видели, но считали, что наша Церковь все это и терпит и сама проповедует. Когда же они узнали, что и в глазах православия сплетни про «порчу» предосудительны, то… По крайней мере один из адвентистов, лично свидетельствовавших мне такое свое впечатление от упомянутой книги, вскоре и сам стал православным.

Третье понимание смысла экуменизма есть частный случай второго. Экуменические контакты есть способ ознакомления не-православного мира с православием.

О таких встречах мечтал св. Николай Японский (в 1889 году): «Бедные протестанты: вечно они вздорят между собой и никак не могут прийти к соглашению. И жаль их бедных. Но кто же должен прийти к ним на помощь? Ибо и к ним откосится пророчество Спасителя, что „некогда Петр обратится“, — они плоть от плоти церкви, считающей себя по преимуществу Петровою. Кто как не православная церковь? И пора ей выйти из страдательного положения. Она — мать детей Божиих, — что же она смотрит равнодушно, как дети блуждают по дебрям и делаются добычею диких зверей? Или бессильна она? Нет, теперь уже нельзя этого сказать о ней. Ну что, например, делают все заграничные наши священники? Кое-кто делает нечто весьма малое, а в совокупности — ничтожное… но в большинстве — ничего. Отчего бы не назначить им обязательного дела миссионерского? На первый раз, например, перевести нашу лучшую богословскую литературу на английский, французский и немецкий языки. Потом — изучить основательно религиозное состояние стран, все богословские вопросы — со всех сторон и подготовиться разбирать и опровергать их. Когда это будет сделано, т. е. литература и люди подготовлены, тогда открыть Собор — не Вселенский (куда, у нас его боятся как Бог весть чего!), а конференцию, на которую и пригласить всех желающих единения католиков и протестантов. Последних, конечно, множество найдется. В основание совещаний положить, что национальности не затрагиваются (ибо гордость мешает Западу больше всего). Через лет 7–8 повторить конференцию и т. д., и всякий раз, конечно, православный невод будет вытаскивать немало рыбы, — это и будет настоящее служение „соединению всех“ — о чем мы всегда молимся" [6].

Не только прозелитизм (обращение иноверцев в православие) может быть целью таких экуменических встреч, но и разоружение их предубеждений против православия.

При встречах мы вполне можем пояснять нашим собеседникам, что некоторые их представления о нас слишком далеки от реальности. При этом доказать оппоненту, что его частный упрек в наш адрес несостоятелен, еще не значит обратить его в православие. Но если хотя бы одним полемическим аргументом у неправославного проповедника стало меньше — это ведь тоже неплохой результат.

В моем опыте по крайней мере дважды от моих неправославных собеседников, занимающих в своих общинах посты достаточно высокие, чтобы влиять на тактику их миссионерской деятельности, мне доводилось слышать, что они внесут в коррективы в свою миссию. По их заключительному слову, им вполне понятны мои объяснения православной позиции по такому-то вопросу; они ими приемлются, и потому подчиненные им проповедники не будут впредь использовать некоторый аргумент в своих диспутах с православными.

Первый раз это было при контакте с кришнаитами. Одним из их расхожих миссионерских приемов было уверение в том, что христианство и кришнаизм очень близки, что христианство — это всего лишь искаженный кришнаизм и что ранние христиане даже признавали идеи кармы и переселения душ. После того, как я им представил достаточно убедительные доказательства обратного, руководители российских кришнаитов дали мне обещание, что они не будут более в своей миссионерской деятельности ссылаться на этот миф теософского происхождения [c].

Второй аналогичный случай был при встрече с руководителями движения “Свидетелей Иеговы”. В изданиях этой секты дается невероятно примитивизированное изложение христианского догмата о Троице. Христианское богословие уподобляется языческим мифам, а в качестве ultima ratio ошеломленным собеседникам торжествующе показывается фотография некоей средневековой католической статуи, на которой Троица изображена как своего рода трехликий Янус: три сращенные головы с четырьмя глазами… Я попросил координатора руководящего комитета “Свидетелей Иеговы” В. М. Калина воздержаться от использования этой подделки.

Статуя-то действительно существует. Но подделкой является выдавать сей народный примитив, чисто фольклорный продукт за собственно церковное учение и искусство. Тем более неуместно этот аргумент использовать в России, поскольку православной Церковью такие изображения никогда не принимались. Так, Императрице Екатерине II при путешествии ее по Волге, 24 мая 1767 г. некий казанский купец преподнес в дар “Образ, изображающий Св. Троицу с тремя лицами и четырьмя глазами”. А так как императрице таких образов видать не случалось, то она и рассудила послать оный Обер-Прокурору

Мелессино при своем письме с тем, чтобы он предложил тот образ Св. Синоду и затем уведомил императрицу, позволено ли такие образа писать, ибо тот походит на китайские (т. е. буддистские) изображения. Св. Синод также пришел к заключению, что "не токмо таких непристойных изображений живописцам писать не велено, но еще и накрепко чинить оное запрещено, — почему Св. Синод весьма сожалеет, что такие, наподобие эллинских богов, изображения между православными обращаются" [7].

Обещание, что подобного рода неуместный аргумент не будет более использоваться "свидетелями" в их диспутах по поводу православия, было дано…

Вообще же за сто лет экуменических контактов образ православия в умах западных богословов разительно изменился. Если сто лет назад восточные христиане воспринимались как провинциальные раскольники, безнадежно отставшие от жизни и от прогресса, то сегодня о православной духовной и богословской традиции в Европе принято говорить с уважением. Если еще полвека назад в католической прессе слово "православные" писалось с обязательными кавычками, то сегодня Рим призывает к изучению опыта православных Церквей. Православные богословы и русские философы эмиграции, православная икона и русско-византийская Литургия своей духовной глубиной и талантливостью дали возможность западным богословам и богоискателям ощутить духовную подлинность и жизненность православной традиции.

Еще сто лет назад Гарнак писал о нас: «Для того, чтобы с ужасом внять их развитию, не стоит снисходить к этим религиозно и интеллектуально опустошенным членам христианства, у сирийцев, греков и русских выглядит ситуация в общем не намного лучше. Эта официальная церковность имеет мало общего с христианством. Система ориентальных церквей в целом и по своей структуре чужда Евангелию» [8]. Сегодня такие утверждения уже немыслимы… [d] «Неправославные общины начинают узнавать себя в Православии. Надо ли этому удивляться? Мы ведь — их собственное прошлое; тогда как они не являются ни нашим „настоящим", ни нашим „будущим"…» [9].

Четвертое понимание экуменизма есть заимствование православием доброго опыта (научного, богословского, социального, эстетического, миссионерского, порой и духовно-нравственного) из неправославного мира.

Что ж — всенародно любимый Акафист Божией Матери был составлен патриархом Сергием — еретиком-монофелитом [10]. Рождественская елка, без которой мы не мыслим русского, православного Рождества, пришла к нам из лютеранской Германии. Русские колокола заимствованы не из православной Византии, а из католической Европы ("малиновый звон" — от названия бельгийского городка Малин (Мехелин), где находилась академия колокольного звона) [e].

От католиков пришла к нам нотная запись и даже сами названия нот. Эти названия — до, ре, ми, фа, соль, ля, си — были введены в XI в. монахом-бенедиктинцем Гвидо де Ареццо по первым слогам слов молитвы, с которой певцы хора обращались обычно к Иоанну Крестителю. В ней содержалась просьба о сохранении силы голоса — «Дай нам чистые уста, св. Иоанн, чтобы мы могли всей силой своего голоса свидетельствовать о чудесах твоих деяний»:

UT queant laxis

REcitare fibris

MIra gestorum

FAmuli tuorum

SOLve polluti

LAbii reatum

Sankte Iohannes

Выделенные начальные слоги стали общепринятыми названиями нот. Последняя си» (это название было принято для удобства пения) не вполне согласуется с первым слогом имени Иоанна, поэтому католическая церковь считала ее неправильной и не признавала вплоть до XVII века, когда перешли от шестизвучия к системе октав. В том же веке первая нота «ут» изменила свое название на более благозвучное «до» (предположительно, по первому слогу фамилии флорентийского музыканта Дж. Дони). [11]

Однако и акафис, т и ноты, и рождественские елки, и колокола в России служат проповеди именно Православия. Если заимствуемое соответствует целям и духу Православной Церкви, если оно служит не подлаживанию Православия под неправославные стандарты (которые в данную эпоху понимаются как "общечеловеческие"), то такой экуменизм можно лишь приветствовать.

И богословская мысль Запада была для православных не только оппонентом, но и источником многих знаний. Как благодарно признавал св. Феофан Затворник, "есть много смиренных писак-тружеников не у католиков только, но и у протестантов. Общехристианские истины у них излагаются добре. В этом можно пользоваться ими, но все же не с завязанными глазами" [12]. Того же мнения придерживался и св. Илларион (Троицкий): «У нас много говорят об изучении святоотеческих творений. А попробуйте-ка обойтись в этом деле без чужой помощи, если в России никогда не издавали святоотеческих

творений в подлинниках» [13]. Сильвестр Коссов рассуждает в своем Exegesis'e: «Латинские науки нашему народу нужно изучать прежде всего для того, чтобы нашей Руси бедной не звали Русью глупой» [14].

Вообще «Авторство еретика само по себе не исключает для произведения ни возможности быть полезным для православных, ни даже богодухновенности (см. пример Каиафы: Ин. 11,50–52). Классический пример (о котором св. Кирилл Александрийский написал даже специальный трактат) — „Диатессарон“ еретика Татиана, который служил основной формой евангельского текста для многих поколений святых отцов, включая комментировавшего именно этот текст св. Ефрема Сирина» [15].

Полная же изоляция от инаковерующего мира вообще невозможна. Япония пыталась когда-то отгородиться от Европы. «Были японцы, до того боявшиеся иностранцев, что предлагали проект: провести по всем побережьям Японии каналы, чтобы избежать плавания по морю, где ходят иностранные суда, и правительство уже приступало к исполнению этого проекта, посылало инженеров осматривать места, удобные для проведения каналов» [16]. Но курьез остался курьезом…

Пятый смысл экуменического движения — в осознании формулы блаженного Августина: “В главном — единство, во второстепенном — многообразие, и во всем — любовь”. В экуменических диалогах мы учимся отличать второстепенное от главного. Есть серьезные основания для разделения православия и неправославных христианских групп, а есть такие различия, которые не стоят серьезных дискуссий, и которые никак не могут выступать в качестве мотива для разделения. Религиозное сознание естественно склонно наделять абсолютностью все те относительные исторические формы, в которых Абсолютное содержание религии стало впервые доступно данному человеку. Жизнь прихода во всех ее мелочах воспринимается как единственно возможный способ воплощения веры и духовного опыта. Даже иной распев той же самой молитвы иногда заподазривается в еретичности. Но на Последнем Суде, перед лицом Христа и Его апостолов мы вряд ли сможем приводить оправдания типа: “С католиками мы разделились потому, что они крестились слева направо, а не справа налево, как мы, и мы сочли, что такой образ крестного знамения отторгает этих людей от общения с Тобою” [f].

История межконфессиональной полемики прошлых веков знала слишком много случаев смешения действительно серьезных вопросов с весьма второстепенными. Полемика против Filioque соседствовала с обвинениями в том, что католические епископы носят перстни. А одна антилатинская рукопись конца 17 в. (рукопись Санкт-Петурбургской Духовной Академии № 423) ставила в вину католикам то, что «латинницы растленно глаголют метрополит, арцибискуп вместо митрополит, архиепископ. Самого Сына Божия спасительное имя Иисус глаголют Иезус… всех же стыдншее — святаго многострадального Иова имя зовут срамно Иоб» [17].

Сегодня же для обсуждения в богословских диалогах выдвигаются действительно фундаментальные вопросы, и в конце концов это полезно для дисциплинирования нашей собственной церковной мысли и психологии: уметь выделять главное в своей вере и в чужой, и понимать, что необходимо лишь догматически-вероучительное единство, а образы благочестия могут быть разными. Если однажды Армянская церковь согласится с Халкидонским Собором и войдет в семью Православных Церквей, мы вряд ли потребуем от армян сломать органы в их храмах [g].

Православие допускает разницу в богослужебном укладе, в обрядовой стороне жизни. Церковный историк шестого века Сократ Схоластик свидетельствовал об этом разнообразии: “Здесь считаю не неуместным кратко изложить собственные свои мысли о пасхе. Мне кажется, что ни древние, ни современные подражатели иудеям не имели достаточного основания столько упорно спорить об этом празднике… Так как люди любят праздники потому, что в продолжение их отдыхают от работ, то каждое христианское общество, по областям, совершало воспоминание о спасительных страданиях, согласно принятому обычаю, когда хотело: ибо ни Спаситель, ни апостолы не предписали нам законом соблюдать это, равно как ни Евангелие, ни апостолы не грозили осуждением или проклятием, как угрожал иудеям закон Моисеев… Ни одно вероисповедание не держится одних и тех же обычаев, хотя имеет одно и то же понятие о Боге. В отношении к обычаям даже и единоверные разногласят между собой. Посему не неуместно здесь кратко предложить нечто о разности обычаев в разных Церквах. Посты перед пасхой в разных местах соблюдаются различно. В Риме постятся непрерывно 3 недели, кроме субботы и дня Господня. В Илирии, во всей Греции и Александрии пост держат 6 недель до пасхи и называют ее четыредесятницей. Другие же начинают поститься за 7 недель, исключая промежутки, постятся только три пятидневия. Одни воздерживаются от всякого рода животных, другие употребляют только рыбу, а некоторые едят и птиц, говоря, что по сказанию Моисея они также произошли из воды. Иные, постясь до 9 часа, вкушают потом всякую пищу… Ясно, что апостолы предоставили все это воле и выбору каждого, чтобы всякий делал доброе не по страху и принуждению… Тогда как все Церкви в мире совершают тайны и в день субботний, александрийцы и римляне, на основании какого-то древнего предания, не хотят делать это; а египтяне и жители Фиваиды, хотя делают собрания в субботу, но принимают тайны не тогда, когда это бывает вообще у христиан, но приносят жертву и приобщают тайн уже по насыщении всякими яствами, около вечера… В Риме постятся всякую субботу… [Апостолы освободили людей от “суетных споров”, но все равно есть такие, что] о днях праздника спорят, будто о душе, вменяют ни во что постановления апостольские и незаметно делают противное тому, что угодно Богу” (Сократ Схоластик. Церковная история 5,22).

На заре нашего разделения с католиками св. Фотий предлагал обсуждать прежде всего вопрос вероучительный — вопрос о Filioque. Остальные обвинения той полемики (субботний пост, вид хлеба, употребляемого для Литургии и др [h].) он не выпячивал, сформулировав принцип сосуществования в единой Церкви разных законных местных традиций: “Каждый должен хранить то, что было определено общими вселенскими решениями, но частное мнение церковного отца или определение, изданное поместным собором, могут быть исполняемы одними и опускаемы другими” [18]. На Соборе 879–880 г. (на котором произошло примирение св. Фотия с Римом) было постановлено: «Каждая Церковь имеет некоторые древние обычаи, полученные по наследству. Не должно ссориться и спорить об этом. Пусть Церковь Рима соблюдает свои установления: это законно. Но пусть и Церковь Констанинополя хранит свои обычаи, идущие из древности» (Mansi XVII, 489).

И лишь по поводу насаждения латинскими миссионерами своих обрядов в Болгарии — стране, входившей в сферу церковного

влияния Византии — св. Фотий обращался к полемике по обрядовым вопросам: не столько католиков стараясь убедить держаться константинопольских обычаев, сколько болгарам давая аргументы для защиты от латинской пропаганды. Аналогично Петр, патриарх Антиохийский, советовал позднее Константинопольскому патриарху Михаилу Керулларию воздерживаться от обрядовой полемики с Римом, сосредоточив внимание на Filioque. И блаженный Феофилакт Охридский считал лишь Filioque единственно серьезной проблемой в греко-латинской полемике.

Поэтому со временем появился феномен, который, к сожалению мало кто в России знает: в 30-годы нашего века возникло "униатство наоборот" — православие западного обряда. Тогда под влиянием богословского свидетельства русской диаспоры несколько приходов во Франции и в ее африканских колониях перешли в православие. Я не знаю дальнейшей судьбы этих приходов. Но один из этих "униатов" запомнился по тому, как он представился в 1937 г. на торжественном собрании в Сергиевском Богословском институте в Париже, посвященном 100-летней годовщине со дня смерти А. С. Пушкина: "Я, — сказал он, — совсем как ваш Пушкин. Я и негр, и православный".

В XIX веке св. Феофан Затворник напоминал: "Некоторыми разностями в церковных порядках нечего смущаться. Они всегда позволительны и по существу дела таковы. Грех только неблагоговеинство, а самые чины могут быть изменяемы все, кроме существенного в святых таинствах" [19].

«Окружное патриаршее и синодальное послание Константинопольской Церкви по поводу энциклики папы Льва XIII *о соединении Церквей*» от 20 июня 1894 года гласит: «Для осуществления благочестивого желания единения Церквей прежде всего нужно, чтобы определено было одно общее начало и основание, а таковым твердым общим началом и основанием может быть не что другое, как учение Евангелия и семи Вселенских Соборов. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг исправить. Говоря это, мы отнюдь не разумеем различий, относящихся к чину священных последований и касающихся песнопений или священных одежд и тому подобное, что и при своих отличиях, как в древности, всего менее нарушает существо и единство веры» [20].

А если мы не будем уметь сами различать главное в нашей вере от служебного, от вторичного, иногда даже случайного — то и сами мы лишимся радости евангельского бытия, и другим не сможем ничего о нем сказать. Как парадоксальным образом напомнил В. Розанов: "Если бы миссионеров, едущих в Китай проповедовать Евангелие, на границе "срединного царства" спросили: "Что такое вы едете возвещать? Что такое Евангелие и христианство?" — то они никак бы не ответили: "Мы едем возвестить, что если кто в болезни дерзнет призвать еврея-врача и станет у него лечиться, то да будет отлучен, если это мирской человек, а если это священник — то да будет извержен из сана" (правило Трулльского собора)" [21].

Мы слишком часто бываем заняты своими внутриприходскими и внутрицерковными проблемами. И порой именно экуменическая встреча, встреча с христианином иной традиции помогает понять, что главное — это быть христианином, что Евангелие важнее Типикона и Книги правил [i].

… «В феврале 1896 г. в России побывал лорд-епископ Англиканской Церкви Викельсон, который несколько дней гостил в Петербурге. Епископ Викельсон посетил в столице видных иерархов Русской Православной Церкви, которым заявлял о горячем стремлении Англиканской Церкви к воссоединению с Православной Церковью. Так, состоялась встреча епископа Викельсона с членом PRIVATE „TYPE=PICT;ALT="Святейшего Синода архиепископом Одесским Иустином, а вслед за тем — с о. Иоанном Кронштадтским и другими представителями петербургского духовенства. "Со всеми духовными особами епископ братски лобызался. Отец Иоанн облобызал крест, который украшал грудь англиканского епископа», — писал один из участников этой встречи. Приняв приглашение пастора Уатсона, участники встречи проследовали в англиканский храм, где архиепископ Иустин, о. Иоанн и все присутствовавшие русские и англичане помолились перед общей христианской святыней — святым Крестом, причем о. Иоанн воскликнул: «Вот центр, нас объединяющий; я горячо молюсь к Спасителю нашему о соединении христианских Церквей»» [22].

Шестой — и тоже позитивный — смысл экуменических диалогов в том, чтобы сотрудничать в области решения обычных человеческих проблем. Бедность, болезни, неграмотность, социальная несправедливость. Есть реальная человеческая боль. И если голодного будут кормить вместе православный, католик и протестант, то вряд ли это будет отступлением от Православия и от Евангелия.

Хотя мы и не являемся сторонниками всех религий мира, но все же мы едины со всем человечеством. Ведь человек сложен, и каждый из нас много-образен. А потому в каких-то гранях нашей жизни может быть сотрудничество с теми, кто в религиозной сфере думает иначе, чем мы, но во внерелигиозной сфере своей жизни близок к нам. Ведь и я сам не во всех своих социальных действиях действую как член своей Церкви, и не всегда я осознаю свое действие как действие представителя своей конфессии. При обсуждении научной проблемы я могу работать как представтель свойе профессии, а не конфессии (и христианская вера в таких случаях велит просто быть добросовестным профессионалом). Но точно также и у человека с иными религиозными убеждениями есть то, что в его жизни нерелигиозно. И здесь возможно единство и понимание.

Так что отсутствие единства в религиозных вопросах никак не означает, что люди с разными религиозными позициями не смогут в иных сферах жизни ощущать свою общечеловеческую солидарность. По дивному слову св. Иоанна Златоуста, "у нас нет ничего общего только с диаволом, со всеми же людьми мы имеем много общего" [23].

Седьмой — уже небогословский, но нередко подразумеваемый смысл слова *экуменизм* предполагает обычную терпимость к человеку иных убеждений. И в этом смысле православный христианин просто обязан быть экуменистом. Как бы ни разнились наши взгляды, как бы неприемлимы ни были для меня верования встретившегося мне человека — но к его личности я не должен испытывать неприязни и ненависти. Преп. Феодосий Печерский в XI веке в своем антилатинском полемическом послании об этом говорил так: Родители "научили меня доброму правилу: веру латинян надлежит не принимать и обычаи их не соблюдать, и причастие их отвергать, и всякое учение их отвергать… Однако, когда кто из латинян попросит Бога ради

поесть и попить, то дать таким".

Современный исследователь в комментарии к этому отрывку говорит: "Несмотря на естественный рефлекс "Великой схизмы", преп. Феодосий все же настоятельно советует всем своим духовным чадам при возникших по необходимости контактах с латинянами поступать сообразно евангельским понятиям о христианском милосердии и любви к ближним. Греческая антилатинская полемика не касалась этой этической проблемы. Впервые, следовательно, о ней заговорил русский писатель. И с удовольствием следует отметить явленное им высокое христианское достоинство, при котором конфессиональная нетерпимость не вела к религиозному фанатизму, оставляя-таки место человеческому состраданию" [24].

Ту же черту отмечал и составитель первого жития св. Иоанна Кронштадтского: «Безсребренник о. Иоанн не знал различий между людьми, помогая всем во имя Христа. Почивший киевский иерарх, высокочтимый митрополит Платон сказал как-то „наши земные перегородки не достигают до неба". Этого взгляда держался и о. Иоанн, помогая и иноверцам. Было много примеров, когда кронштадтский пастырь помогал и делом и словом евреям и магометанам» [25].

Эти понимания экуменизма вряд ли вызывают неприятие со стороны православных. Однако иные понимания экуменизма вызывают полемику, а некоторые могут быть лишь прямо и ясно отстранены православной мыслью.

Восьмое, и уже дискуссионное понимание экуменизма таково: экуменизм помогает понять, что мир христианства не исчерпывается собственной конфессией, что благодатный опыт доступен людям и не находящимся в пределах Православия. Хоть православие и видится нам полнее остальных духовных традиций, однако же надо, наверно, признать существование и несовершенных духовных состояний [j].

Не все православные публицисты и проповедники согласятся с такой позицией (подробнее о доводах за и против такой позиции см. ниже в главе «Мнимый модернизм»). Поскольку же в православии есть такие богословские течения, которые иначе относятся к инославию, об этом аспекте экуменизма приходится говорить как о дискуссионном.

На всякий случай сторонникам более жесткого подхода я рекомендовал бы не торопиться с обвинением меня в ереси, и не забрысывать меня несомненно и так мне известными цитатами из Отцов, мысливших по этому вопросу иначе. Прежде прислушаемся к слову такого авторитетного человека, как В. В. Болотов: «Никто не властен воспретить мне в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным. Но с другой стороны, никто не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному несколькими отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня доступной и моему разумению державной мощью своей аргументации» [26].

Критиковавший мою книгу сухумский архим. Рафаил (Карелин) все равно не вчитался в эти слова. Он поспешил написать — «Но православная позиция в этом вопросе несколько иная. Если мнение одного отца противоречит преданию Церкви…» [27]. Верно. Кто же с этим спорит. Вопрос-то ведь Болотов ставил иначе: в случае, если Предание Церкви как раз невыяснено, («если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным») — можно выбирать из разных мнений разных отцов.

Другой же мой оппонент с черноморского побережья — одесский протоиерей Георгий Городенцев — полагает, что «если некий святой отец опровергал какое-нибудь душевредное учение, называя его ересью, то это значит, что и все святые так почитали, это значит, что упомянутое учение воистину есть ересь, и нам следует воздерживаться от него, не принимать его… Но в этом-то и состоит самоцель современного модернистского богословия, которое в своих методах и выводах уже давным-давно отошло от учения святых, вступило в противоречие с ним, поэтому для самооправдания и нейтрализации обличающего действия этого учения нуждается в „богословствующей" сказочке об ошибках святых как лейтмотиве их творчества [k], игнорируя при этом тот непреложный факт, что все святые во всех основных догматах веры были совершенно единомысленны, поэтому ясного учения, содержащегося в творениях и одного святого отца, вполне достаточно для обличения любой ереси, т. к. другие св. отцы всем совершенно согласны с ним» [28].

Конечно, когда речь идет об «основных догматах веры» — Отцы безошибочны и единомысленны в изложении веры Церкви. Но это не так, когда речь идет об обличении Отцами нецерковных верований. Здесь могут сказаться и недостаточность знаний, и полемическая пристрастность. Не всегда то, что один Святой считает ересью, является таковым на самом деле. Жаль, что о. Георгий не знает о существовании труда, св. Филастрия Бриксийского (или Брешианского) — «Книги ересей», написанного около 385 года [29]. В нем при перечислении 156 ошибочных доктрин св. Филастрий среди еретиков помещает и тех, кто допускает движение земли, а также допускает для звезд и планет другие названия, кроме тех, которые находятся в книге Иова (гл. 103). Аналогично ересью оказывается именование и классифакация стран и народов иная, нежели в 10 главе книге Бытия (гл. 121). Как ересь осуждается обычай праздновать Богоявление в другой день, нежели Рождество Христово (гл. 140). Ересью он считает и принятие ветхозаветной книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (гл. 56), еретиками считает и тех, кто книгу Экклезиаста приписывает Соломону (гл. 134). В 104 главе осуждается мнение тех, кто считал что до вавилонского столпотворения у людей был один язык (впрочем, вполне прозорливо — за тысячу шестьсот лет до появления учения Порфирия Иванова — св. Филастрий обличил как еретиков тех, кто проповедовал, что ходить нужно босыми ногами — гл. 81) …

Но то, что лучший (по отзывам семинаристов) преподаватель Одесской семинарии [l] не знает о существовании такой святоотеческой книги как раз и показывает, что Церковь предпочла забыть о ее существовании (не забывая ее святого автора). А, значит, не всегда даже обличительный голос святого есть голос Церкви.

Вот пример разномыслия Святых по вопросу о пределах допустимого в «экуменическом протоколе». Св. Тихон во время своего служения в Америке на посвящение протестантского епископа пришел не в рясе, а в богослужебной епископской мантии [m]. Св. Николай Японский отреагировал на это так: «Не следовало бы и Преосвященному Тихону, в Америке, явится в мантии на ординации епископального бишопа, как он фигурирует ныне в рисунках по Америке» [30].

Впрочем, голос Отцов становится согласным, когда речь идет о сравнении его с другой формой экуменизма.

Итак, **девятое** понимание экуменизма — это признание того, что в неправославных церквах не просто есть благодать, но что эта благодать ни в чем сотериологически не ущербна по сравнению с тем, что есть в Православии. Все христианские общины мира, как бы они ни разнились между собою, обладают равной спасающей благодатью. То есть спасение равно возможно для представителя православной и неправославной церкви. Все различия, что есть между православием и, скажем, протестантизмом, несущественны для духовной жизни и спасения. Разница обрядов и теоретически-богословских формул не влияет на духовную жизнь… И поэтому надо признать, что все видимые разделенные христианские общины есть лишь части единой невидимой Церкви (рупором которой все более начинает себя ощущать Всемирный Совет Церквей).

Современный экуменизм настаивает именно на этом, жестком варианте, и потому, когда православный писатель или проповедник сегодня выступает с обличением “ереси экуменизма” — речь он ведет не о тех аспектах экуменических контактов, о которых говорилось выше, а о том, о котором мы заговорим сейчас.

Сейчас я не буду излагать богословские аргументы, проясняющие необходимость церковно-православной полноты жизни для усвоения дара Христова. Но несколько возражений по поводу этой концепции все же приведу.

Во-первых, этот решительно-экуменический тезис при его несомненной пропагандистской красоте трудно признать научно корректным. Современные гуманитарные науки знают, как тесно связаны между собою все детали в органике культуры. После Шпенглера и Флоренского культуролог не имеет права рассматривать одну часть культуры в полном отрыве от других ее органических частей. Связь существует даже между такими, казалось бы, далекими вещами, как математические модели и стили искусства, между конструкциями механизмов и уставами монашеских орденов. Так что предположение о том, что богословская мысль, эстетика обряда, строй духовных упражнений (то есть образ аскезы), способ социальной организации религиозной общины (отношение к церковной иерархии) никак не влияют на внутреннюю жизнь членов общин, выглядит слишком фантастично. Теория вырастает из практики и обратно влияет на нее. Как писал Честертон, “разве может быть праведной жизнь, если представление о жизни ложно? Если ересь достаточно еретична, она влияет на мораль” [31].

Во-вторых, сторонники этого взгляда слишком легко ставят знак равенства между «наличием» и “полнотой”. Отказ произвести суд над другими христианами и отказ от признания их жизнь полностью безблагодатной не тождественны позитивному исповеданию церковности, благодатности и спасительности их духовного пути. Если некий православный мыслитель сказал, что таинства или апостольское преемство в католичестве есть — это отнюдь не означает, будто он полагал, что церковная жизнь инославных столь же исполнена благодати, как и жизнь Православной Церкви.

Но сторонники унионального проектов уверяют, что полнота благодатной жизни в Православии и у католиков настолько неотличима, что даже “недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения” (“Баламандское соглашение”, п. 15) [32].

В конце концов такой взгляд можно было бы счесть частной позицией людей, выработавших такую формулировку (Собор нашей Церкви не утвердил Баламандский документ). Это ведь люди, которые вообще никогда и никого не обращали в Церковь — ни атеистов, ни оккультистов, ни протестантов. Что же странного, если они сказали, что и католиков тоже они не могут и не будут обращать в православие… Но из честного признания собственной миссионерской беспомощности этот текст превращается в нечто большее в результате его апологии, согласно которой “Баламандский документ не привносит ничего принципиально нового, а лишь использует традиционное для Православия отношение к Католицизму” [33].

Да что же здесь традиционного? Да неужели никогда православные не мечтали о том, чтобы проповедовать “светлое православие” на Западе? Неужели никогда православные не выражали свою обеспокоенность тем, что таинства католической церкви и ее духовная жизнь умалены, и что эта умаленность может сказаться на достижении конечной цели христианской жизни?

Вот католичка обращается к оптинскому старцу Амвросию, и слышит в ответ: “Пишете, что вы римско-католического исповедания, но по чувствам — православная, и уже несколько лет имеете желание принять православие, но еще не вполне уверены, угодно ли это будет Богу. На это утвердительно могу отвечать, что это весьма угодно будет Богу. Потому, что хотя вероисповеданий христианских и много, но истинное вероисповедание едино есть… Повторяю, если вы решитесь присоединиться к православной Церкви, то это будет дело весьма Богоугодное, и для вас душеспасительное” [34]. Так что — действительно ли “традиционно” для нашей Церкви осуждение перехода к нам “ради спасения”?

Даже митр. Филарет (Дроздов), находивший необходимым осаживать тех, кто видел в Западе лишь безблагодатную пустыню, остерегал от слишком легковесных унионалных стремлений. В книге преподавателя Московской Духовной Академии Н. Руднева, посвященной ересям и расколам, митр. Филарет повелел заменить то место, в котором “говорилось о *разделении* соборной и апостольской церкви в XI веке на восточную и западную (а не об *отделении* от соборной и апостольской церкви — церкви западной)” [35]. “Наша Церковь, единая истинная, апостольская Церковь, все прочия христианския и философския верования признает в раскол и ереси. Свобода обращать отныне в России нехристианския племена в то или иное вероисповедание рушит основное учение православной, грекороссийской, восточной, истинно-Христовой Церкви: эта мера (речь идет о дозволении в 1860 г. инославным миссионерам обращать в свои веры язычников, живущих на Кавказе — А.К.), не

скажу терпимости, а безверия… упрочит, усилит и породит вновь расколы. Терпимость значит не согласие на *всеобращения,* не признание ересей, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснеть в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати, квакер ли это или еврей, гернгутер или мусульманин, папежник или язычник” [36].

Как видим, “папежники” здесь оказываются в числе “коснеющих в заблуждениях”. Ибо по убеждению св. Филарета “не напрасно называются они западными, не по положению только в стихийном мире, но и по состоянию их в области духа, поелику истина веры, которая на Востоке взошла и воссияла в чистом стремлении к Царству Небесному, заходит и меркнет у них, как в облаке или тумане, в смешанном желании земного владычества” [37]. “Нет! Церковь Христова ни в каком смысле не есть тело Римского епископа, посему и взаимно Римский епископ ни в каком смысле не есть глава Церкви” [38]. А потому, если они станут предлагать православным свои предания, “то можете знать, что люди, оставившие Церковь, столп и утверждение истины, конечно, предложат вам предание или ложное, или поврежденное, или по крайней мере краденое и неблагословенное, и, конечно, ложное не спасет, поврежденное не исцелит, краденое не обогатит, неблагословенное не принесет благословения” [39].

А вот признание великого православного миссионера, св. Николая Японского. “Не был ли я счастлив каждое утро в Японии — возвращаясь с класса догматики в катехизической школе? Душа тоже согрета и расширена, и хотелось бы говорить и говорить, хотелось бы поразить все зло, всю ложь, неправду, католицизм, протестантизм, все, что против Христа!” [40]. «Хидеёс знал христианство и ценил его, но в то же время находил нужным изгнать его. Какая причина? Будь в Японии истинные проповедники истинной веры Христовой, их дело не было бы смешано с политикой, и при изгнании европейцев они были бы оставлены в стране; не остались бы и они, осталась бы вера между туземцами. Пожаловаться на безрезонность и самодурство японских гонителей христианства нельзя: это не были взбалмошные Нероны, Галерии; они считали обязанностию сами знакомиться с христианством и изучали его так беспристрастно, что прямо находили его хорошим и не стеснялись говорить это самим врагам. Но что же делать, если из-за христианства они увидели еще католичество? Чья вина, что христианство являлось им наполовину политической интригой самого опасного свойства? Или это неправда? К несчастию, существуют некоторые факты очень недвусмысленного характера. Вот наиболее известный и достоверный из них. По смерти одного удельного князя, когда имущество его за некоторые вины было конфисковано, в его доме совершенно неожиданно найден был сундук, наполненный драгоценными заграничными подарками и корреспонденцией, открывшей, что князь был в самых интимных сношениях с Папой и собирался предать свое отечество во власть иноземцев. Итак, пусть католики клянут Хидеёси, как изверга; мы, не стесняясь, скажем, что он, напротив, заслуживает уважения, как орудие Промысла Божия, видимо, сохранившего Японию от ужасной участи стран Нового Света. А кто возразит, что, при всех гражданских несчастиях, которым Япония могла бы подвергнуться от испанцев или других европейцев, она все-таки имела бы выгоду быть страною христианскою, тому мы укажем на состояние христианства между современными мексиканскими туземцами: если кому нравится иметь таких христиан, то в добрый час сетовать на Хидеёси и на Иеясу, так как христианство далеко не было подавлено строгими эдиктами первого, и Иеясу, сподвижник и наперсник Хидеёси, хорошо понявший его планы, издал новые эдикты против христиан… Японец предстал пред христианскою верою чистый, свободный от всяких предубеждений против нее и готовый всею душою принять ее, потому что давно тяготился пустотою своих религий; но в сознании его отразилась не истинная вера, которой он жаждал, а католичество, и католичество XVI столетия, и он с негодованием и гневом отверг его. Бог суди нас, мы считаем японца правым" [41].

Что — погорячился Святитель? Или же слишком поражена была его пастырская совесть только что принятым Ватиканским догматом и близким знакомством с деятельностью католических миссий в Японии? [n]

Можно приводить суждения о католичестве св. о. Иоанна Кронштадского, преп. Макария Оптинского, св. Игнатия (Брянчанинова). И все они будут весьма резкими и ясными. И все они не могут быть объяснены “невежеством” или “духом того времени”. *Дух времени* и в прошлом столетии бил по рукам и устам тех, кто дерзал избрать Православие и встать на его публичную защиту. Православный интеллигент и в прошлом веке рисковал нарваться на отповедь, подобную той, то Белинский адресовал Гоголю за его “Избранные места”: “Или вы больны — и вам надо лечиться, или… не смею досказать моей мысли! Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов — что вы делаете!”.

Мода дня если уж и позволяла отойти от материализма, то требовала увлекаться католичеством и неправославной мистикой. Вопреки давлению среды, вопреки воспитанию св. Игнатий (Брянчанинов) избрал путь защиты православия. Его негативные отзывы о западной мистике — это не слова анахорета, ничего не знающего и ничего не читавшего, кроме устава своего монастыря. Ему была предоставлена возможность выбрать, и обстоятельства склоняли петербургского студента скорее к принятию западного, нежели восточного понимания христианства, почему и пишет Николай Лесков в своей повести об Игнатии Брянчанинове — ”Из различных путей, которыми русские образованные люди подобного настроения в то время стремились к достижению христианского идеала, наибольшим вниманием и предпочтением пользовались библейский пиетизм и тяготение к католичеству, но Брянчанинов и Чихачев не пошли вослед ни за одним из этих направлений, а избрали третье, которое тогда только обозначалось в обществе: это было православие в духе митрополита Михаила” [o].

Также и сегодня: чтобы защищать православие — надо иметь немного больше внутренней свободы и независимости от мнений “общества” и западных спонсоров, чем для того, чтобы вести пропаганду унии. Так что сопротивление экуменическому объединению не всегда можно объяснять национальным эгоизмом, властолюбием и невежеством.

Есть реальная разница в духовном опыте конфессий и религий, и богословский разум лишь замечает его, рефлектирует и осмысляет. Нельзя приказать разуму не замечать того, что на самом деле есть. Нельзя приказать ему не думать над тем, что есть и что представляет жизненную важность для человека. Поэтому призывы “говорить о том, что соединяет, а не о том, что разделяет”, не представляются плодотворными. Говорить надо о том, над чем думаешь, а думать надо о том, что реально есть, а не только о том, чего хотелось бы.

Десятому же пониманию слова *экуменизм* посвящена следующая глава настоящей книги.

НЕТЕРПИМОСТЬ КАК ПРАВО НА МЫСЛЬ

В предыдущей главе, озаглавленной “Десять экуменизмов”, речь шла о девяти пониманиях цели экуменической деятельности. Десятое же значение слова *экуменизм* требует отдельного разговора.

Речь пойдет не о критике тех или иных официальных экуменических структур или документов, но о том широко распространенном умонастроении, которое не прочь собственную теплохладность назвать “терпимостью”, а свое сонное равнодушие к религиозной тематике — модным словечком “экуменизм”. Это жажда “религии вообще”, вера ни во что. “Что-то такое есть”. А больше нам ничего не интересно.

Самая жесткая и самая массовая форма экуменического сознания — это тезис о том, что не только различные христианские, но и вообще все религиозные дороги равно хороши, человек имеет право выбирать любую из них и все они приведут к желанном цели Спасения. Никто не вправе критиковать чужую форму благочестия и чужую религиозную практику (на практике это означает, что все вправе ругать христианство, но христиане не вправе отвечать на критику)…

В таком экуменизме человек лишает Бога имени, обезличивает Творца. “Что-то есть”. Не Кто-то, но именно — “что-то”. “Ну в самом деле — надо же хоть во что-то верить”. Странно, что порой даже христиане соглашаются с этой шаблонной формулой своих по сути ни во что не верящих собеседников. Да нет же — совсем не надо верить во “что-то”.

Верить во что попало просто опасно. Как мудро посоветовал Омар Хайям, “Чтоб мудро жизнь прожить, Знать надобно немало. Два важных правила запомни для начала: Ты лучше голодай, чем что попало есть, И лучше будь один, чем вместе с кем попало”.

Есть вещи, в которые вовсе даже не стоит верить (например, в сглазы, гороскопы и в равенство религий).

А в христианстве так и вообще постоянно подчеркивается: верить в Бога не надо. Его надо — любить. Представьте, что юноша ухаживает за девушкой, и после многих недоразумений и злоключений девушка наконец говорит: ну, так и быть, я верю в то, что ты реально существуешь. Да разве этого ждал любящий? Он жаждет не признания своего существования. Он ждет ответной любви. Так и Христу (в библейской Песни Песни Он именуется Женихом) от человеческой души (которая там же именуется Невестой) нужно не холодное отгораживающее признание (“ну ладно, так и быть, я согласна, что ваш Христос когда-то там существовал, и, может, еще и сейчас существует), а встречное движение любви.

Экуменизм — это прежде всего утрата Имени. “Нечто”. “Энергия”, “Сила”, “Космос”, “Природа”, “ноосфера” — все это не имена, а термины, и человек, употребляющий их, имеет в виду не Личность, а нечто просто пребывающее где-то рядом с ним, вокруг него, отчасти внутри.

И с этим безвольно-безличностным кругом природных энергий он склонен обращаться также, как с т. н. “мертвой природой”. Современный оккультизм никак не есть обожествление природы, ее поэтизация. Совершенно зря неозычество заявляет о себе, будто оно преодолело “христианский отрыв от природы” и выдает себя за нечто “экологически чистое”. На деле современный оккультизм переносит потребительски-эксплуататорское отношение к природе в духовный мир и намерен с помощью новой магии добывать “полезные ископаемые” из глубин “ноосферы”. Ничего не давая, не жертвуя, лишь получать — таков пафос неоязычества. И этот пафос требует религиозного синкретизма. “Все религии хороши, из всех можно *взять* нечто полезное” — утверждает потребитель неоязычества для того, чтобы не понуждать себя к труду изучения, к труду выбора и к труду служения. Потребитель постиндустриальной эпохи желает от всех богов получить по подарку, залезть во все розетки “космического электричества”.

В современном массовом сознании экуменизм — это не действие, это отказ от действия. На заре своего возникновения экуменическое движение было именно движением, оно прилагало усилия для того, чтобы координировать действия разных христианских конфессий, оно служило осуществлению христианского делания. Целью первых экуменических проектов было укрепление христианской проповеди в языческих странах (прежде всего — в Африке) [p]. Св. Николай Японский даже жертвовал деньги на развитие протестантских миссий в той самой Японии, в которой он же прививал первые ростки православия: «Теперь в приюте до 300 детей; дети все делаются поотестантами, так как учит их вере и молитве один из протестантских миссионеров. Я подписал пять иен в год… Боже, сколько людей у этих протестантов на всех путях! И какие превосходные, энергичные деятели! Живо и действенно у них христианство. Без помощи Благодати Божией не было бы этого. Послал полковнику Билларду десять иен на благотворительные заведения у них» [42].

Но сегодня тот, первичный смысл слова *экуменизм* забыт. И люди, употребляющие это словечко, чаще всего под экуменизмом имеют в виду синкретизм, некое “объединение всех религий”. И зачем же нужно это объединение? — Да, чтобы не нужно было выбирать, чтобы не нужно было сравнивать, думать, сопоставлять, решать.

Так экуменическое движение стало чем-то ровно противоположным тому, с чего начинало.

Экуменизм начинался как внутреннее, семейное дело между христианами. Сегодня с требованием “думайте экуменичнее” обращаются и когда речь идет об отношениях христиан к буддизму, иудаизму или к сектам.

Экуменическое движение создавалось для совместной борьбы христиан против язычества. Сегодня же к экуменическому духу апеллируют для защиты неоязычества от христианской критики.

Экуменизм создавался для того, чтобы всё в жизни христиан подчинить Христу и Его Евангелию, чтобы, отложив человеческие предрассудки и пристрастия, измерить все слишком человеческое Словом Божиим. Сегодня же экуменическое сознание требует проверять действия и убеждения Церкви по меркам поверхностного плюрализма. Не Евангелие, а "идеология прав человека" должна теперь вершить суд над действиями и убеждениями христиан.

Экуменизм вступал в диалог с иными религиями для того, чтобы донести Евангельское Слово (предназначенное всему человечеству) до людей на языке их собственной культуры. Сегодня же целью диалога объявляется не утверждение Евангелия, но адаптация христиан к инорелигиозному сознанию.

Экуменическое движение создавалось для проведения согласованной проповеди Евангелия. Сегодня об "экуменической терпимости" вспоминают для того, чтобы прекратить христианскую проповедь: "Не мешайте каждому верить по своему, не навязывайте свои догмы!".

И, значит, к этому новому, мутировавшему экуменизму стоит переадресовать давнее предупреждение В. Болотова: "Вспомнить лишний раз, что в слове Божием написано не только «Се что добро или что красно, но еже жити братии вкупе», что есть предел, за которым и pietas становится преступлением, для таких лиц благотворно" [43].

Мирный диалог религий — это несомненное благо. В диалоге надо уметь дарить, но чтобы дарить, надо иметь, что дарить.

Я за диалог религий, за то чтобы Русская Православная Церковь участвовала в нем. Но для этого она должна *быть* сама собой — русской православной Христовой Церковью.

Весьма разумно было пожелание, высказанное англиканами вскоре после начала их экуменических встреч с православными в конце 20-х годов. Уже на второй конференции "при обсуждении планов на будущее епископ Гор заметил, что для англикан последующие встречи с православными стали бы по настоящему полезными, если бы (вместо о. Кассиана) их представлял человек с более ясной православной позицией и внес предложение, чтобы таким лицом был Георгий Флоровский" [44].

В Германии людей, всегда подлаживающихся под собеседника и не умеющих отстаивать свою точку зрения, называют «яйца всмятку» (weiche Eier — букв.: «мягкие яйца»). Лютеранский богослов проф. Томас Гандов упомянул это немецкое выражение именно когда у нас зашел разговор об официальных православных экуменистах. «Мягкие яйца» экуменизма неинтересны немецким богословам: их интересуют серьезное православное богословие, которое умеет защищать себя, а не просто заискивающе скулить в ожидании европоощрений.

В диалоге собеседник интересен именно тогда, когда он не похож на остальных участников "круглого стола". Если мой собеседник лишь поддакивает мне, то в конце концов это становится просто скучно. Если собеседник лишь соглашается и ищет "единства" со мною — чем же обогатится мой мир в ходе нашего общения?

В диалоге человек интересен именно своим, лично им нажитым и пережитым опытом. Станет ли московский хозяин водить своего датского гостя по столичным макдональдсам? Будет ли он хвастаться перед американцем зеркальными витринами и небоскребами? Или он поведет гостя по тем кварталам города, где сохранилось больше храмов и больше русской старины? Европейцам интересно в России не то, чем она похожа на них, а то, в чем она отлична. Образованному европейцу в русской культуре интересно именно то, связано именно с Православием. Он знает Рублева, Достоевского, Толстого (не его антихристианские эссе, а его вполне христианскую художественную прозу), Чехова, пожалуй еще Тарковского и Пастернака. А ради лучшего "понимания" "Черного квадрата" Малевича в Россию ехать вряд ли стоит…

Поэтому борьба с экуменическим настроением, которое в любом отличии православия от Запада видит лишь изъяны, есть еще и борьба за такое будущее, в котором Россия, сохранившая верность своей истории, будет интересна и будущим поколениям, и будет ценима ими.

И шире: когда православный человек входит в диалог с другими верами — он должен свидетельствовать именно о том, что нового, глубинно-особенного накопила именно его традиция, и о том, какими путями он пришел к той Радости, о которой он призван возвестить всему остальному миру.

Экуменизм не есть избавление от зашоренности, иллюзий и прорыв к трезвому, реалистическому мышлению. Ведь различие между религиями — это и есть реальность. Как совершенно справедливо однажды (в январе 1967 г.) сказал митрополит Сурожский Антоний, "мы изо всех сил стараемся не называть друг друга еретиками и раскольниками. И напрасно, потому что еретик и раскольник — просто описание объективных фактов. Существуют ереси, существуют и расколы; и тот, кто в ереси, — еретик, а тот, кто в расколе — раскольник. С этой точки зрения совершенно бесполезно играть в прятки. Однако нам следовало бы очистить эти выражения от шелухи оскорбительности, присущей им. Сказать о ком-то, что он впал в ересь, не значит сказать тем самым, что он вор, лжец, убийца, что он воплощение всех смертных грехов и всех мелких грехов" [45]. "Еретик" — не ругательство. Это попытка заметить и осознать дистанцию, которая есть между разными религиозными путями. Заметить — и дать себе отчет в значении и происхождении этой разницы.

Познать нечто значит понять его специфику. Быть христианином (в данном случае я не имею в виду нравственно-практическую жизнь, но говорю просто о христианских убеждениях) значит исповедовать не только некие "общечеловеческие

ценности”, но и те принципы, что отличают Евангелие от иных форм религиозной практики и религиозной мысли.

Заметить разницу, признать ее существование и ее неслучайность — это повод к тому, чтобы начать тот путь мысли, который поможет лучше понять и свою веру, и чужую.

Экуменическая пропаганда препятствует самопознанию человека. Человек осознает себя, свое я через растождествление с тем, что окружает его. Если и не первый, то во всяком случае необходимый шаг к познанию себя я делаю через познание того, что то, что вокруг меня — это все не-я.

Человек имеет право на такое самопознание. А народ? А религия? Если мы хотим познать Германию — нам нужно понять ее своеобразие, нужно вдуматься в отличия ее истории и культуры от истории и культуры Италии и Франции. Любой учебник истории, рассказывая о Реформации и протестантизме, не может умолчать о том, в чем же именно протестантизм отличается от католичества. Аналогично и познание православия невозможно без сопоставления с иными формами христианства и с нехристианской духовностью. Это путь апофатики: вглядываясь в иной, пусть логичный и красивый, целесообразный и деятельный способ устроения жизни, православное самоощущение, пробующее воплотиться в слова, подсказывает: и все же это — не мое, в этих формах, в этих словах мне тесно, мне холодно. Отказ от поспешного отождествления с чужим не есть призыв к разрушению и к погрому, это призыв к творческому созиданию: если мы — не они, то кто же мы?

И если мне твердят: все, что вокруг, есть то же самое, что и ты, то я стану частью безликой толпы, но так и не осознаю и не разовью в себе индивидуальное начало.

Экуменизм не есть прорыв *мысли* за рамки религиозных догм. Напротив, сегодня экуменическое настроение есть запрет на мысль в религиозной сфере. Религиозная жизнь редуцируется к некоему “мистическому переживанию”. И, поскольку издалека кажется, что все мистические переживания очень похожи, то быстренько делается вывод о том, что источник всех религий один и их цель также одна. Поскольку адепт любой религиозной практики говорит, что в некоторые минуты духовных упражнений ему бывает радостно и хорошо — значит, и в самом деле все религии хороши. Нет противоречий между религиями, нет даже иерархии в религиях, а есть лишь “многообразие религиозного опыта”. Все в религии сводится к “переживаниям”, “настроениям” и “ощущениям”. Либерализм приказывает религии деградировать до простого дела вкуса. Поиск Истины в религии невозможен. Вдумчивая аналитика, ищущая нюансы и смысл, исследующая доктрины и священные тексты, оказывается нежелательной. Зачем размышлять над различиями? Синкретизм предполагает, что все религии равно полуистинны, полулживы в своих теориях и равно истинны в своих практиках. Поклоняйся любому идолу, молись как угодно, практикуй все подряд — но не думай о том, почему именно православная мысль отличает себя от мысли протестантской или буддистской — так проводится экуменическая лоботомия.

Путь человеческой мысли, путь науки и философии — это путь поиска максимально четких, ясных формулировок, путь доказательства и обоснования своей позиции. Разум требует максимально полного осознания человеком своих ощущений, убеждений, своей веры. И путь богословской мысли — не исключение.

Когда на Первом Вселенском Соборе Отцы обратились к поиску “богоприличных слов” для изъяснения тайны Троицы, то они искали не те слова, которые могли бы спрятать различие между православными и арианами, но те, за которыми ариане прятаться не смогли бы. Весь труд I Собора — поиск слов, с которыми **не** согласились бы все участники собора, поиск тех слов, которые отделили бы ариан от православных. Сначала предложили в Символ веры вставить формулу “Сын от Бога”, но оказалось, что ариане считают эту формулу приемлемой как частное применение более общей формулы “всяческая от Бога” (2 Кор. 5, 17). Формула “Сын есть Бог” также принималась арианами, которые уточняли, что Сын *стал* Богом. Затем предложенная православными формула “во Отце Сын пребывает” оказалась истолкована как приложимая к твари: мол, все мы “в Нем живем, движемся и есмы” (Деян. 17,28). Предложили было формулу “Слово — истинная сила Божия”, но оказалось, что и саранча называется силой Божией (Иоиль 2,25), а, значит, арианин сможет спокойно говорить о Сыне как о “силе Божией” и при этом видеть в Нем не Бога, а творение. Была воспомянута еще одна библейская формула — “Сын есть сияние славы и образ ипостаси Его”. Но оказалось, что ариане прилагают эти образы и к человеку, ссылаясь на 1 Кор. 11, 7. А надо было найти слово, изъясняющее степень исключительной близости Сына ко Отцу, которое не могло бы быть приложимо для описания отношений твари и Творца. И когда было предложено слово “единосущный” — тогда ариане наконец-то проголосовали против. И тогда соборная мысль достигла успеха, было найдено слово, которое ясно защищало апостольское предание от ложных перетолкований. Богословие — поиск наиболее точных, а не наиболее приемлемых слов и формул.

Но в экуменическом движении “В противоположность св. Отцам и Соборам, изыскиваются выражения, не наиболее четко ограждающие истину, а наиболее расплывчатые, наиболее общеприемлемые” [46]. Экуменический императив говорит: не надо слишком ясных и развернутых формул и аргументов. Если вообще иметь *свою* позицию оказывается преступлением перед человечеством (“как вы смеете думать иначе, чем католики или буддисты?!”), то понятно, что и обосновывать и доказывать ничего не следует.

Нет я не преувеличиваю. Давным давно один мудрец уже прописал экуменическую недискуссионность и безмыслие как рецепт против социальных волнений. «Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить драгоценных предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать предметов, побуждающих желание иметь их, то сердца народа не будут волноваться. Поэтому совершенномудрый, управляя страной, делает сердца простолюдинов пустыми, а желудки полными. Такое управление ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у людей не было знаний и страстей, а имеющие знание не смели бы действовать» (Лао-цзы. Даодэцзин, 3).

Ну — чем не «Великий Инквизитор»? Современные «инквизиторы» от «нового мирового порядка» обеспечивают «Затасканное счастье хорошо откормленного, вымытого и подвергнутого психоанализу, напичканного приятными впечатлениями и научно обоснованными оргазмами скота. Чтобы избавить человека от покаяния, ему даже могут предложить

радость экстаза» [47].

Парадоксально, что интеллектуальная мода требует “синтеза религии и науки”, то есть мистики и рациональности, но при этом именно та форма рациональности, что выработана тысячелетиями — то есть традиция богословия и христианской философии — этой же модой просто третируется. Любые предложения подумать и доказать, исходящие от христиан, блокируются не на рациональном, а уже на чисто рефлекторном уровне: “Ну зачем же так настаивать на своем, ну что же вы так нетерпимы!..”. Однако, как справедливо заметил о. Георгий Флоровский, “Непримиримость — это лишь неодобрительное название убежденности” [48]. Убежденность же может питаться не только “слепой уверенностью”. За ней могут стоять и опыт, и аргументы. Поэтому борьба экуменистов против “христианской нетерпимости” есть борьба с правом христиан быть верным своим убеждениям, своему опыту и своей традиции мысли.

Соответственно, для христиан борьба с экуменическим умонастроением — это борьба за права мысли в религиозной сфере. Думать надо не только при выборе — где подешевле купить некий товар, думать надо и при выборе религиозной судьбы. Ошибка мысли может привести к ошибке в духовной практике, а та может привести к тому, что человек и не заметит, как окажется в толпе очень религиозных людей, кричащих на пилатовском дворе: “Распни, распни Его!”.

Понятно, что продавцу кваса были не очень понятны споры “народного академика” Лысенко и сторонников генетики. Понятно, что он был весьма возмущен тем, что “народные денежки” идут на содержание ученых мужей, которые непонятно чем занимаются и тратят время и деньги на бесплодные дискуссии между собой. Так и сегодняшним продавцам и потребителям кока-колы кажется, что дискуссии религиозных мыслителей между собой есть нечто бесплодное и опасное. На деле же это есть простая работа мысли, а не упражнение мускулов ненависти.

Это странное стремление понудить христиан к отказу от мысли не так уж и ново. Вообще за многовековую историю Церкви мы пережили столь много, что весьма трудно указать на какой-нибудь феномен современной духовной жизни, который не был бы нам знаком по прежним столетиям. И даже экуменическое движение гораздо старее, чем обычно пишут о нем газеты.

Первые экуменические проекты относятся еще к эпохе императора Константина Великого. Узнав о спорах в Александрии между Арием и его сторонниками с одной стороны, и св. Афанасием Великим и епископом Александром Александрийским — с другой, еще не крещеный император направил в Египет послание, запрещающее дискуссии между христианами. По мнению императора, обе стороны одинаково виновны в начавшихся спорах: одному не следовало спрашивать, другому отвечать [49]. А по прошествии еще десятилетия тот же император отправил св. Афанасия в ссылку. А речь шла о самом главном в христианстве: Христос, пострадавший на кресте — это Сам Бог или всего лишь некий ангел, посланный к людям с педагогической целью…

И затем из столетия в столетие в византийской истории будет повторяться этот же сюжет. Осознание христианским разумом христианской веры становится все глубже. Возникают новые проблемы. Весьма часто первые попытки рационального осмысления тех или иных аспектов христианской жизни оказываются не вполне удачными. Начинаются споры и поиск более гармоничного и глубокого решения. И споры шли по вопросам, которые отнюдь не казались отвлеченно-ненужными жителям того мира. Если эти дискуссии казались императорам почему-либо нежелательными или опасными, то вновь и вновь из дворца раздавался окрик: Молчать! Не сметь думать! Не надо дискуссий!

Так в 648 г. император Констант II издает “Типос”, в котором прямо запрещаются всякие споры между православными и монофелитами (предметом спора был вопрос о том, в какой мере о Христе можно говорить как о человеке: была ли в Сыне Божием человеческая воля). Те, кто продолжали думать и воплощать свои мысли в слова и книги, подверглись репрессиям. Долгий путь мученичества прошел римский папа св. Мартин, был вырван язык и отсечена рука величайшему православному богослову всего первого тысячелетия преподобному Максиму Исповеднику…

Уже в нашем тысячелетии императоры требовали прекратить богословские дискуссии с католиками. Дело доходило до сожжения православных полемических книг. Богословским же прикрытием для очередного гонения на мысль было указание на “непознаваемость Божественных тайн”. “Ну как мы можем знать, исходит ли Святой Дух только от Отца или от Отца вместе с Сыном?!”, — говорили защитники латинян св. Григорию Паламе. Слишком раннее бегство в сферу “непознаваемого” вообще характерно для синкретических проектов. Из верного тезиса “Бог в глубине Своей непознаваем” они делают слишком сильный вывод: “Всё вообще, касающееся религии, непознаваемо и рационально непостижимо и неизъяснимо”. Это жертва разумом во имя номинального единства.

В в 30-х годах XVIII века два члена Святейшего Синода — архимандриты Евфимий и Платон были расстрижены за перевод и распространение книг против протестантизма [50]. В следующем столетии, при Александре I за допущение к печатанию книги, направленной против мистицизма, цензор архимандрит Иннокентий был выслан из Петербурга в Пензу, где вскоре и умер [51].

Так что аллергия православных на экуменизм была заложена еще во времена императорского экуменизма былых веков.

Можно понять византийских императоров. В их времена люди действительно жили религиозными идеями и чувствами, и потому “за единый аз” могли и сами пойти на костер, и — при ином повороте событий — отправить туда же своих проигравших оппонентов. Но сегодня-то почему мы должны брать пример с политиков прежних эпох? Сегодня мир совсем нерелигиозен.

Тем не менее, “демократическая” пресса упорно навязывает стереотип, согласно которому обсуждение религиозных различий чрезвычайно опасно, потому что верующие способны дискутировать лишь с помощью топоров и полиции. А потому

необходимо запретить все религиозные дискуссии. Общественное сознание, приветствуюшее полемики и столкновение разных мнений во всех областях жизни, почему-то считает недопустимым дискутировать по предметам религиозно-философского характера. Точнее, право на дискуссии признается лишь за одной стороной: у любой секты есть право как угодно ругать христианство (и прежде всего — Православие), но у христиан нет права на ответ.

Нельзя сравнивать православие с другими конфессиями и при этом делать выводы в пользу православия; описывать же недостатки православия по сравнению с любой другой религией, напротив, и разрешается, и поощряется.

В современной прессе поддерживается стремление любого народа сохранить свою самобытность. Любого — кроме русского. Все имеют право сохранять свое религиозное своеобразие — но не православие. Вполне заурядна сегодня фраза типа “знание истории зороастризма может стать источником силы и настоящей гордости общины, которая борется против поглощения ее в общечеловеческой массе" [52]. А православным — можно бороться за то, чтобы не быть поглощенными в общечеловеческой или обще-оккультной массе? “Наши плюралисты”, с пеной у рта защищающие любую самобытность — даже “самобытность” обычных извращений — требуют от православных подчинения стандартам экуменизма (а от христиан в целом — стандартам синкретизма). Логична ли, честна ли такая двойная мерка?

Вот проверка на интеллектуальную честность. Возьмем такое суждение: “Язык и религия — это два высоких дара, из-за которых стоит бороться до истощения сил и с изменой которым народ теряет свою национальную самобытность и свое право на историческую роль”. Вы согласны эти слова применить к еврейскому народу? К ирландцам? К индейцам? К украинцам-униатам? А к русским? К православным? Их автор — светский учений и византолог Ф. Успенский имел мужество сказать их (причем уже в 20-х годах) применительно к подвигу свв. Кирилла и Мефодия [53]. Но у “наших плюралистов” язык, конечно, окостенеет и не сможет в *таком* смысле произнести *такие* слова…

Защита своеобразия и независимости православия преподносится ими как идеологическое преступление. На июнь 1997 г. планировалась встреча патриарха Алексия II с Римским Папой Иоанном-Павлом II в Вене. Встреча не состоялась. Отменена она была потому, что при обсуждении проекта совместного заявления католическая сторона отказалась осудить практику уний и отказалась от осуждения прозелитизма. На совместных богословских конференциях уже много раз православные и католики делали подобного рода заявления (ибо уния, присоединяя к католикам часть православного населения, лишь провоцирует еще более холодное отношение к католичеству у остальных православных). Но на уровне глав церквей такого рода заявление еще не звучало. И на этот раз Папа отказался от осуждения унионнальной политики — и потому вполне понятна была реакция нашего Патриарха, отказавшегося от встречи, в ходе которой декларации о братских отношениях были бы слишком лицемерны. Но что же пресса? Она бросилась писать, что если встреча “завершится успехом, православная Россия покончит с тысячелетней духовной изоляцией от христианской Европы” [54].

Поразительно, что в сознании невежественного автора известинской статьи [q] “христианская Европа” тождественна с Ватиканом. А протестантская Англия — она что, тоже в изоляции от “христианской Европы”? А протестантская Германия? Как бы отреагировали швейцарцы на призыв срочно покончить с собственной духовной самоизоляцией и подчиниться Риму? Но известинский автор (называющий себя и православным, и духовным сыном о. Александра Меня) патетически вопрошает: “Надо ли говорить, на сколько столетий назад оказались мы отброшены в результате добровольной самоизоляции от католической Европы”. Этот вопрос особенно интересен, если учесть, что легче было бы подсчитать, на сколько столетий обгоняла православная Византия в своем развитии римско-католический мир в те годы, когда князь Владимир крестил Русь в православие, “изолировав” тем самым ее от Европы. Да и в последующие века наше отставание от Европы можно было мерить на столетия, пожалуй, лишь в одной области: инквизиция в России появилась лишь в конце XVII века — действительно на столетие позже, чем в Риме [r], и введена она была самым прозападным русским правителем — Петром Великим.

Но дело даже не в отставании (сегодня ни один европейский историк — под угрозой быть обвиненным в “политической некорректности” — не посмеет говорить об “отсталости” каких бы то ни было цивилизаций, отличных от западноевропейской). Показательно здесь, что в сознании “наших плюралистов” даже намек на то, чтобы быть иным, чем те страны, в чьей валюте они любят получать гонорары, является достойным оплевания. Да, “наш креститель погрузил нас в греческую, а не римскую купель, и тем отделил нас во многом от западных собратьев по вере и культуре. Но в конечном счете, — пишет А. В. Карташев, — это только наше счастье и благословенный призыв к оригинальности, к созданию нового, ценного варианта христианской культуры, варианта восточноевропейского” [55].

И быть другим вовсе не значит быть “изолированным”. Англичане не подчиняются Папе Римскому — значит ли это, что достижения католической философской или богословской мысли им недоступны? Русские богословы и философы не были протестантами — но кто же посмеет утверждать, что достижения немецкой церковно-исторической науки прошли мимо наших Духовных Академий? Г-ну Кедрову достаточно было бы открыть любую книгу дореволюционного богослова — и он нашел бы в огромное число ссылок на западную историческую, научную и богословскую литературу.

Чтобы быть открытым и брать доброе извне — совсем не обязательно становиться тем, откуда ты берешь. Дерево, растущее на вершине скалы, не вгоняет на свою крону обломочки скалы. Дерево не превращается в почву, из которой оно растет, оно скорее эту почву (пока оно живо) превращает в себя. Мы вдыхаем воздух, но не становимся воздухом. Мы пьем воду, но не вода, а кровь течет в наших жилах. Чтобы пить из реки не нужно самому становиться родником. Чтобы взять, например, американскую систему здравоохранения, не нужно превращаться в очередной штат США. Так и православию для того, чтобы быть “открытым” к миру, совсем не нужно превращаться в нечто нецерковное.

Если мы говорим, что православие должно оставаться православием, то мы не хотим тем самым сказать, что мечтаем поставить вокруг нас железный занавес. Мы хотим сказать, что организм должен жить своей жизнью, что дерево должно расти из той почвы, на которой оно выросло. Православие должно расти не из опыта католичества или буддизма, а из своего двухтысячелетнего опыта.

Можно брать часть, и не превращаться в то целое, где эта частичка была прежде. Ведь не становится г-н Кедров коровой, выпив стакан молока. Все доброе, что высказывалось какими бы то ни было людьми — может быть с благодарностью принято христианином. Можно принять добрый совет и глубокую мысль, высказанную языческим философом или поэтом, не ощущая при этом никакой внутренней необходимости соглашаться со всей остальной суммой его мировоззрений. Если христианин цитирует Платона — это не значит, что он полностью разделяет все его суждения, и это не значит, что нет разницы между платонизмом и христианством. Следовательно, открытость к внешним влияниям не есть признание тождественности мира церковного тому миру, что — вне Церкви. Православию не надо превращаться в католичество ради простого общения с ним. Хотя "Невидимая брань" Никодима Святогорца переложена с католического пособия по аскетике, а св. Тихон Задонский [s] и св. Димитрий Ростовский в своих проповедях активно использовали католический материал — этого недостаточно для вывода о том, что между православием и католичеством нет никакой существенной разницы. Они не стали католиками.

Открытость не значит тождественность; способность усваивать иное не означает идентичности двух взаимодействующих тел.

И, между прочим, чтобы брать *иное*, надо быть именно живым и самостоятельным организмом. Чтобы взятое *иное* пошло на пользу всему организму, оно должно быть не механически пересажено, а органически усвоено и перестроено по нуждам, по стилю, по духу приемлющего его организма. Иначе будет не богатство "открытости", а убожество эклектизма. Как об этом писал В. Розанов: "А что будет, если развивающийся организм будет ради улучшения своего брать отовсюду кусочки живой ткани от других организмов и заменять ими части собственного существа? Не ясно ли, что он изранит только себя, что он умрет гораздо ранее, чем достигнет зрелости в том особом типе развития, по которому течет и уже не может не течь его жизнь?" [t]. Можно пересадить на место заведомо больного, смертельно больного органа кусочек здоровой, но чужой ткани. Но во-первых, докажите, что православие смертельно больно, и во-вторых, что буддизм или католичество вполне здоровы…

Но раз речь зашла о болезнях, то не миновать и такого вопроса: почему сторонники немедленных объединений всех со всеми так наивно полагают, что в новом брачном союзе произойдет обмен лучшими генами? При открытых границах гораздо быстрее перемещаются отбросы культуры, а не ее вершинные достижения. Много ли европейских опер и картинных галлерей побывали в России после того, как она открылась к "общеевропейскому дому"? Западная культура представлена у нас сегодня преимущественно рекламой товаров, большинство из которых почему-то имеют отношение к пищеварительному тракту: от зубной пасты и жвачки до "памперсов".

Здорова ли сегодня православная жизнь и мысль? Никто не станет утверждать такое. Здорово ли сегодня католичество? Пожалуй, даже папа не скажет этого. Так не станет ли наш, столь чаемый многими экуменистами, союз сожительством больного гриппом и тифозника? Первый же "поцелуй мира" обогатит опыт каждого из новобрачных. Но только это будет обогащение опыта страданий и болезни.

Представим лишь два возможных церковных союза — и посмотрим, оздоровят ли они жизнь Православной Церкви. Предположим наше слияние с католиками, или, напротив, со старообрядцами.

Любимый аргумент филокатолических экуменистов — это то, что в латинстве больше власти и порядка. Да неужто именно почитания власти, культа власти и иерархопочитания мало в православном обиходе? Неужели именно верой в непогрешимого высшего чиновника должно быть восполнено православие?

Второй повод для экуменических симпатий к католичеству — это "социальная доктрина Католической Церкви" (представляющая томистский синтез социализма с либерализмом). И этот политический активизм католичества при слиянии быстрее всего перейдет в православие. Владимир Зелинский однажды заметил, что православные богословы, заинтересованные в диалоге с католичеством, вряд ли хотели бы иметь дело с тем жестким и самоуверенным католичеством, каким оно было до Второго Ватиканского Собора, "но можно вполне поручиться, что мало кому из них доставит удовольствие зрелище католицизма "размытого", "разжиженного", "удешевленного" — католицизма, затопленного столь знакомой и столь тошнотворной прогрессистской фразеологией" [56].

Вряд ли кто будет оспаривать бо́льшую степень секуляризации западного христианства по сравнению с восточным. В православном восприятии секуляризация есть болезненное состояние церковного сознания. И добровольный "карантин" в этой ситуации представляется по крайней мере не лишенным смысла.

Секулярно воспитанные люди (а их сегодня большинство и у католиков, и у православных) в случае союза будут искать в породнившейся традиции не столько больших высот и требований, сколько оправданий для более прохладной жизни. Например, многих католиков привлекает в православии более мягкая бракоразводная практика (в католичестве второй брак просто запрещен). А в сознании многих номинально-православных важнейшим преимуществом католичества является возможность сидеть во время службы… Учитывая, что ряд духовных требований и некоторые вопросы внутрицерковной покаянной дисциплины официально трактуются католичеством мягче, чем православием — несложно предположить, что для многих православных в случае соединения это даст повод апеллировать (по крайней мере в своей совести) к послаблениям Западной Церкви.

А объединение со старообрядцами, которого также столь чает от нашей Церкви российская интелигенция? Да ведь именно для интеллигенции и не будет места в Церкви, усвоившей себе старообрядческое мироощущение. От апологетов старообрядчества трудно услышать о Христе, о Евангелии, о свободе христианина. Все больше размышления о двух пальцах и о вредоносности любых реформ. Надо хоть немного пообщаться с живыми старообрядцами и почитать протопопа Аввакума чтобы понять, как же там душно [u]. Но при этом именно в этот душный мирок почему-то норовит затолкать Православную Церковь и мысль современная российская интеллигенция. Объединимся мы с ним — и что возьмем? И так в нашей Церкви полно доморощеных богословов, уверенных, что говорить можно только буквальными цитатами из древних книг и что малейшая перемена в обряде есть измена сути Православия. Но в случае нашего покаянного приятия старообрядчества ужас перед любой новизной,

любым творчеством и любой мыслью станет тотальным. Для всех нас святоотеческим заветом станет истерический вопль Аввакума: “Разумныи! Мудрены вы со диаволом!! Нечего разсужать!” [57].

Так что человеку, не забывшему, зачем у него голова на плечах, стоит сторониться того греха, который отец Сергий Булгаков назвал “грех эклектического прекраснодушия” [58].

Терпимость, спору нет, хороша. Но человек вообще не может быть сведен к одному чувству, в том числе и к чувству терпимости. Есть и иные чувства, иные потребности, иные заповеди. Много чувств в человеке: “любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим”, в то время как “вера и любовь возбуждают меня к ревности по святости Восточной Церкви” [59].

Редуцировать всю свою жизнь к одному чувству — это насилие и просто извращение. Не могу я только стоять на перекрестке и твердить всем проходящим: “мое Вам почтение”; “я оч-чень уважаю Ваши убеждения”. Надо задумываться и о своих собственных убеждениях, и отстаивать их, и поступать в соответствии с ними.

По убеждению же я христианин. И это значит, что как христианин я иногда должен причинять своим ближним неприятности. Возвещаемый христианами Новый Завет действительно нов. И, значит, он призван заменять собою некие устоявшиеся, ветхо-обжитые стереотипы. Не всем приятно узнавать, что Евангелие, оказывается, вовсе не благословляет их стиль жизни и веры. Если мой ближний склонен понимать слова “Бог есть любовь” в смысле поощрения эротических приключений, а я ему напомню, что промискуитет никак не одобряется Евангелием — он может огорчиться… А для того ближнего, который находит “трансцендентальное наслаждение” в откровенно языческой медитации перед фотографией гуру, может оказаться неприятно услышать слова апостола Иоанна: “дети! храните себя от идолов!”.

В общем, не может христианин быть всегда лишь “правозащитником” и защищать чужие свободы. Он должен напоминать людям и о том, ради чего Творец даровал нам эту свободу. Ради свободного принятия Евангелия. Поэтому разные обязанности есть у человека. Признавать свободу совести — мой гражданский долг. Но отстаивать единственность церковной веры — мой христианский долг. И первое не должно заглушать второе, как предупреждал св. Филарет Московский: “Для многих новые благозвучные слова — свобода верования — заглушают старую строгую мысль: охранение верования” [60].

Совмещение этих обязанностей не так уж трудно для православного. Святоотеческая максима гласит: “люби грешника и ненавидь грех”.

Ересь, прямая причастность к оккультизму есть несомненный грех. “Беззлобия” по отношению ко греху быть у христианина не может. Гнев — это не ненависть и не зложелательство. Это отстранение от своей души того, что представляется крайне недостойным, опасным и губительным. Это своего рода система иммунной защиты души от незримой инфекции “прилогов”. В православной аскетике гнев — это движение воли, неприемлющей нечто, опознанное как искушение. С гневом Христос говорит о фарисеях — но без всякого желания погибели им. С гневом Спаситель отстраняет предложение апостола Петра уклониться от Креста — но вряд ли разумно допущение, будто Христос в эту минуту ненавидел и проклинал самого Петра.

Но свое — в том числе и эмоционально-волевое — отторжение лжи нельзя переносить на человека, который этой ложью оказался пленен. Ученики Христа не имеют права на ненависть, на желание зла или на проклятие. У них есть право только на гнев. К преп. Пимену Великому однажды подошли ученики и спросили: В Евангелии есть слова, запрещающие «гневаться на брата своего всуе». Не значит ли это, что возможен некий праведный гнев? И как узнать — когда гнев бывает “напрасным”, “всуе”, а когда это движение души оказывается должным? Преподобный Пимен ответил: всуе гневаешься за всякое лихоимство — даже если бы кто выколол у тебя правый глаз. Если же кто старается удалить тебя от Бога — на такового гневайся [61].

Поэтому борьба с сектами не есть борьба с сектантами — это борьба не против них, а за них. И в этой борьбе, по верному слову Л. Карсавина, “о догматически-теоретической веротерпимости говорить совершенно бесмысленно. Можно говорить лишь о нравственно-практической терпимости, то есть о принципиальном воздержании от насилия в применении к инаковерующим” [62].

Но демпресса упорно не желает замечать разницы между этими двумя видами терпимости, один из которых для христианина является добродетелью, а другой — грехом.

И вот православный человек, почему-то желающий стяжать лавры либерального журналиста, противопоставляет себя православной конференции, на которой шла речь об активности сект в России: “я избегаю обличать тех, кто думает и верит иначе. Собственно, этим — уважением ближнего, беззлобием и верой — и живет две тысячи лет моя Церковь” [63]. Во-первых, Церковь жила Христом, а не либерально-человеческими добродетелями. Во-вторых, ближнего в Церкви полагается не “уважать”, а любить. В-третьих, можно уважать и ценить чужие верования, но можно только самим собой. В-четвертых, любовь к ближнему предполагает заботу о его духовной судьбе. И прямым долгом христианина является свидетельство сектанту о Евангелии и, соответственно, объяснение, в чем же именно состоит духовная опасность избранного сектантом пути. В-четвертых, почему же именно любой рассказ о негативных сторонах жизни сект объявляется чем-то “злобным”? Неужели автор считает невозможной без-злобную дискуссию и обличение лжи без перенесения злобы на личность оппонента?

Диалог религий трансформируется в религию диалога. И в этой религии формируется даже свой ритуал: участники молятся на своих языках одновременно каждый своему богу (что справедливо оценить как инфернальную пародию на Пятидесятницу). Выражать же свое убеждение в правоте именно Евангелия считается чем-то неприличным. Стремиться же к тому, чтобы и инаковерующий человек приобщился к христианскому опыту — оказывается просто преступлением.

До какой степени от этих коловращений закружились головы даже у христиан, показывает такая цитата, принадлежащая перу православного (!) религиеведа: “Прозелитизм — обратная сторона безразличия, глухоты к мнению другого. Поэтому дух прозелитизма прямо противоположен духу диалога. Прозелитизм в большей мере характерен для новых религий, чем для традиционных. Организации стабильные (а традиционные религии таковыми и являются) нуждаются в этом меньше. Однако и они зачастую **грешат прозелитизмом**. Это проявляется в активном участии некоторых из них в “антикультовом” движении” [64]. Вот уж нагрешили апостолы, проповедовавшие и против язычества и против гностических псевдохристианских сект… Традиционной аскетике известен дух блуда, дух гордыни, дух гнева… Теперь еще и *дух диалога* вышел на поверхность земли. И велит он отказаться от проповеди Евангелия и от обличения язычества [v]…

Бог действительно один. И действительно мы все под одним Богом ходим. Но как из этого вывести, будто любые человеческие представления о Боге одинаково истинны? Закон гравитации тоже один для всех — но из этого же не следует, что все равно как и на чем летать. Можно ли прыгать с горы со штангой вместо парашюта? Можно ли сделать парашют из туалетной бумаги? Можно ли идти ко Отцу, презирая крест, взятый Его Сыном? Все ли равно — благодарно и покаянно молиться, взирая на Страдающий лик Бога, явленный на Голгофе, или же цинично плевать в этот Лик, бросая, скажем, замечания по поводу “недостаточной образованности” Иисуса? [w]

Единый океан омывает землю. Но разве равны по своей истинности представления всех племен и людей о нем? Некое племя обитает в пустыне, и сама мысль о том, что воды может быть столь же много, как и песка, кажется им абсурдной. Другие люди живут в горах и порою они всматриваются в ленточку моря. Но вниз никогда не спускаются. В отличие от обитателей пустыни они по крайней мере признают существование моря, но ничего конкретного о нем они не знают. Есть жители морского побережья, которые купаются в море, ловят в нем рыбу и немного плавают по нему. Они знают о штормах и штилях, о приливах и отливах, о некоторых морских жителях. Но они не решаются заплывать далеко на своих лодочках. Больше их о море знают жители приморских городков, между которыми суда совершают каботажные плавания. Их суда следуют вдоль берега, предпочитая не слишком далеко удаляться от него, но им знакомы некоторые морские течения. Еще больше знаний о море будет у тех городов, суда которых отправлялись к островам и уходили в открытое море. Появились со временем и те, кто пересекли весь океан. Наконец, были созданы научно-исследовательские суда и подводные лаборатории, появилась научная океанология. Да, море одно для всех, и дожди, что проливаются над горами, а порой и над пустыней, приходят с одного и того же моря. Но стоит ли уровень знания о море у жителей пустыни и у горцев на одном уровне со знаниями океанологов?

Вообще странно, что мир, глубоко уверовавший в миф о прогрессе, в религиозной области отвергает допущение о развитии и требует, чтобы граждане Нового Завета не считали себя более богатыми, нежели те, что остались при Ветхом Завете. По их мнению, хотя христианство и возникло на полтысячелетия позже буддизма, но буддизм все равно лучше и “прогрессивнее”. А архаичные культы индейцев или африканских племен ничем не хуже христианской философии… Мол, ничего не приобреталось, не проверялось, не отметалось опытом тысячелетий. Прогресс касался только военных технологий и “прав человека”, а в религиозном познании ничего не копилось.

И последнее. Разговор о возможных отношениях религий может быть серьезен только тогда, когда ведется знающими людьми. Вопрос об объединении православия с кем бы то ни было — это вопрос, касающийся миллионов людей, целых народов. Можем ли мы сказать, что сегодня, после 70 лет непрерывных погромов русской духовной культуры наш народ стал лучше разбираться в вопросах религиозной жизни и мысли, чем сто лет назад? Православие стало поистине неизвестной религией для среднего россиянина. Средний русский интеллигент больше знает о буддизме и оккультизме, чем о православии. Так как же можно объединять то, чего не знаешь? А если всерьез изучить наследие православной традиции (причем не только по книгам, но и по жизни), то окажется, что то, чтобы было так привлекательно в иных странах и иных религиях, привлекало именно от незнания своей родной традиции. И прежде, чем подклоняться под шаблон иной веры, надо получше узнать свою.

Православие многое может оценить и взять из других духовных культур. Но еще больше оно может дать им. Оно может дать всем остальным традициям нечто, что оно само не создало, но то, чем оно было создано: полноту благодатной жизни во Христе, поистине чудесную тождественность духовной жизни, прошедшую от апостольского века и до наших дней.

Почему мы не экуменисты? — Да потому, что нашу веру, *однажды* преданную святым (Иуд. 1,3), дал людям тот, кто *однажды* принес в жертву Себя Самого (Евр. 7, 27): Христос, Который “вчера и сегодня, и вовеки тот же” (Евр. 13, 8). Христос создал апостольскую Церковь. И поныне Он с нею же. Церковь Христа отделена от мира не для того, чтобы горделиво превозноситься над ним, а для того, чтобы хранить в себе дар, который сам мир (в том числе мир человеческих религий) создать не может. Ощущение нерукотворенности Православия до сих пор живо в Церкви. И пока оно живо — люди не чувствуют себя хозяевами в церковном доме и не могут по желанию газет и общественных мод заключать унии и производить перестройки. А если человек ощутит себя полновластным хозяином в доме веры — значит, этот дом уже перестал быть Домом Господним, а стал обычным социальным институтом. И тогда он умирает, как умирает все слишком и только человеческое. Но свою Церковь Бог изъял из нашего ведения. Это — Его Церковь, а не наш кооператив. И потому мы изъяты из под оброка смерти. Пасха возможна потому, что ее творит Бог, а не мы. Ради радости Пасхи мы согласились быть рабами Божьими, согласились быть служителями в доме Его, а не полновластными владыками нашей религиозной жизни. Торжество экуменизма означало бы, что мы перестроили Церковь в соответствии с земными нуждами. Это означало бы, что Церковь отныне не Тело Христово, а обычное человеческое собрание, вечно терзаемое спорами о собственном регламенте. А, значит — Пасха нас больше не радует и не обнадеживает. А для тех, кто не радуется Пасхе, ее и не бывает. Воскресение Жизни для них становится воскрешением Суда.

Так что вопрос “православная церковь и экуменизм” для нас означает выбор: Радость Пасхи или экуменическое реформаторство. Причастие Христу или будни “экуменических контактов”. Так надо ли христианину превращаться в “контактера”?

ЭКУМЕНИЗМ ИЛИ ВОЙНА?

Средний человек, что-то услышавший о планах объединения религий, так объясняет свой интерес в этом проекте: не будет религиозных споров — не будет религиозных распрей — не будет религиозных войн — не будет войн вообще — будет выше уровень жизни и уровень потребления… Религия здесь расценивается как способ улучшения быта. Зачем учить Евангелию? — Чтобы дети больше слушались. Зачем посты? — Чтобы очищать организм. Зачем существуют монастыри? — Чтобы служить очагами культуры… Так что ради моего комфорта вы там ведите себя потише. Прекратите богословскую полемику и не пытайтесь доказать, что православие лучше других религий…

“Наша планета стала слишком маленькой и слишком уязвимой” для того, чтобы позволить себе религиозные распри. Так звучит главный аргумент масс-медиа в пользу экуменизма. Аргумент, конечно, не богословский, но вызывающий живой и согласный отклик у поколения, воспитанного в духе “лишь бы не было войны!”. И я уже встречался с ситуациями, когда в школу, в университет или на телевидение православного проповедника не пускали под прикрытием именно такого рода аргументации [x].

Поэтому к такому способу загнать богословскую мысль в дальнее и маленькое гетто стоит присмотреться повнимательнее. И рассмотрение это обещает быть весьма занимательным, ибо в этом приеме антицерковной пропаганды концентрация нелепостей значительно выше среднего уровня пошлости, характерного для антихристианских выходок “свободомыслящей” части населения.

Прежде всего согласимся с тем, что война есть нечто крайне нежелательное. Согласимся с тем, что надо всячески предотвращать возникновение ситуаций, чреватых насилием. Впрочем, “согласимся” — не то слово. Оно предполагает, что наш умный собеседник высказал некоторое неожиданное для нас суждение, а мы, проявив достохвальную трезвость, открытость и адогматичность нашей мысли, тщательно взвесим его аргументацию, сочли необходимым принять ее и к своему сведению. Здесь же ситуация явно не такая. Христианское миротворчество значительно старше и аргументированнее миротворчества “гуманистического”. Чтобы выступать против войн и насилия, христианину не надо “соглашаться” с идеологией неверующих “гуманистов”. Ему просто надо держать в уме и в сердце заповедь Христа: “Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими”. Поэтому скажем иначе: мы рады, что даже нехристиане ценят евангельскую идею примирения и воздержания от зла и насилия. Именно, будучи христианами, будучи верными и открытыми к своей традиции, а не к мнениям масс-медиа, мы считаем, что войн нельзя провоцировать.

Но: неужто именно религиозный фанатизм — самая страшная опасность в радикально материалистическом обществе XX века? В современном мире предупреждать об опасностях религиозных войн — все равно что бегать с огнетушителем во время наводнения. Современное сознание вообще мало интересуется религиозными проблемами. И в религии оно видит предмет потребления, а не образ жертвования. Религиозная война возможна лишь в том случае, если человек готов себя принести в жертву своей вере. Ведь отправиться на войну — значит прежде всего подвергнуть риску самого себя. И много ли таких людей в современном мире? Люди не умеют жить за веру, не то что — умирать.

Лучше жить без войн. Но если это невозможно, то по крайней мере люди и народы должны четко знать, за что, ради каких ценностей они могут и должны прекращать мирное сосуществование с далее уже нетерпимым злом. И чем выше эта “разрешающая” планка, чем выше та ценность, только во имя которой и можно взяться за оружие, тем лучше, тем больше возможности сдержать войну. И если эта ценность имеет этическую окраску, то она способна сдерживать агрессию дольше по сравнению с той ситуацией, при которой “цель войны” осознается в категориях чисто коммерческих или расовых.

Войны идут. Но идут-то они не за веру. По большей части они развязываются из-за нефти. И если уж войны неизбежны — то, по моему, гораздо более достойна та война, что ведется за идею, за сверхчеловеческие ценности, а не за кошелек. Как формулировал единственно достойный повод к войне Цицерон — Pro aris et focis (за алтари и очаги).

Война за Святыню — это во всяком случае более человеческий и более высокий способ действования, чем война за колонии и прибыли. Ужасаться надо не “невежественно-фанатичным средневековьем” с его крестовыми походами. Ужасаться надо современных войн из-за нефтепроводов (каковыми являются, в частности, война в Чечне, междоусобицы в Афганистане и геноцид курдов Турцией). Так, может, вместо борьбы с “религиозным фанатизмом” стоит развернуть борьбу за отказ от нефтяной энергетики и за переход к энергетике атомной?

Религиозная же война возможна лишь в том случае, если кто-то пытается силой отторгнуть неких людей от их традиционной веры и навязать им свою. Так назовите мне хоть один конфликт за последние десятилетия, который действительно имел своей целью обеспечение политики такого насильственного прозелитизма.

Религиозная война в современном мире труднопредставима, что, впрочем, не означает, что война, начатая по совершенно иным мотивам, не может прикрываться религиозными доводами. Но чтобы это прикрытие стало предельно затрудненным — не нужно бороться с религиями. Нужно, напротив, так углублять знания людей о религиях, чтобы на их религиозном невежестве нельзя было спекулировать. Знаменитую формулу Ф. Бэкона (“только поверхностное знание удаляет от веры, а более глубокое вновь приближает к ней”) можно приложить и к вопросу о религиозном фанатизме: чем больше у человека знания о своей религии, тем меньше у него желания восполнять нехватку аргументов кулаками.

Но есть еще нечто более поразительное в экуменическом аргументе, видящем в торжестве всемирной религии панацею от религиозных войн. Необъяснимо — почему с этим аргументом так настойчиво обращаются именно к православным? Современный мир знает мусульманский террор (например, в Ливии или в Египте). Современный мир знает акции иудейских террористов (убийство израильского премьера Ицхака Рабина). Частью вполне современной истории являются лагеря уничтожения, устраивавшиеся католиками для православных (уничтожение 600 000 сербов в хорватском лагере Ясеновац в годы Второй мировой войны). Но каким религиозно мотивированным насилием запятнали себя современные православные?

И вообще — исходила ли когда-нибудь религиозная война от православной Руси и России? Не только о русском, но и всем православном мире за последнюю тысячу лет нельзя сказать, чтобы он пытался с помощью религиозных войн навязать свою веру другим. Нам навязывали силой и ислам, и атеизм, и нацистское язычество. На нас шли с крестовыми походами. А мы? Тысячелетняя история русского православия не знает ни одной религиозной войны, развязанной православными (не путать с внутренней политикой Империи — охранением и насаждением государственной религии).

Можно ли признать нормальным, что человеку, которого постоянно избивают и грабят, твердят: "ты опасен для сообщества; в тебе — источник агрессии"? У говорящего так явно есть какие-то интересы в происходящих конфликтах и мотивированная этими интересами антипатия к пострадавшему… Точно так же за разговорами о "нетерпимости" православия, которая вот-вот выльется в новую религиозную войну, если не принять срочные экуменические меры, стоит обычная антихристианская идеология, а не знание реальной истории.

При предложении обосновать свои страхи с помощью фактов из реальной истории православия, апологеты экуменизма подменяют тезис и, согласившись, что православие действительно не вело внешних религиозных войн, начинают говорить о том, что вот зато во внутренней политике православие нередко поддерживалось и насаждалось силой. Такой тезис, кажется, имеет больше шансов на то, чтобы быть фактически обоснованным.

Но все же и здесь надо учесть, что попытки *распространения* православия силой встречаются в нашей истории несравненно реже, нежели использование государственного принуждения для того, чтобы *удержать* людей в православии. Первое было эксцессами (от которых Империя отошла в XIX столетии); второе — политикой, открыто провозглашаемой законами Империи до 1905 года. Российское законодательство предписывало применение силы для того, чтобы не допустить выхода человека из господствующей Церкви (отсюда — репрессии против старообрядцев и некоторых сектантов, обвинявшихся не в том, что они сами верят не по православному, а в том, что они православных провоцируют к разрыву с Церковью). Однако законы не допускали насильственного обращения в православие [y]. Русское государство не адресовало иноверцам слов: «Крестись или казним (арестуем; сошлем…»).

На местные ревнительские «инициативы» оно реагировало так, как, например, в 1729 году отреагировал Синод на жалобу иноверцев Бисерской волости Верхотурского уезда: было решено «ясачным и оброчным татарам, которые еще святого крещения не приняли, принуждения к крещению не чинить, угроз не делать, из Бисерской волости не выгонять; а призывать к познанию и восприятию христианской веры евангельской проповедью, без всяких угроз и страха, без суетного и слову божию неприличного кичения, со смирением, тихостию и кротостию. Понеже сердце человенческое насилуемо быть не может, и человек, понуждением обращаемый, аще и явит себе аки бы обратившися, но точию по внешнему виду христианин будет, а в сердце своем еще вящше прежнего окаменн, что не токмо проповеди евангельской не пристойно, но и весьма порочно и соблазненно» [65].

Но того государства уже давно нет. Народ же русский всегда отличался терпимым отношением к своим инаковерующим соседям. И именно народные поговорки напоминали: "невольник — не богомольник", и вообще не советовали в чужие монастыри заходить со своими уставами…

Понимаю, знатоки русской истории тут же напомнят мне о погромах. Да, было такое. Но я вновь настаиваю на том, что терпимость русского народа отмечалась многократно (часто даже подчеркивается, что русский народ слишком терпим и слишком терпелив). И если несколько раз южнорусские и западнорусские *окраины* взрывались погромами — значит, уж что-то очень сверхобычное должно было там происходить и копиться, чтобы вызвать такой гнев у обычно весьма спокойных и открытых людей. Историк В. Кожинов вполне убедительно показал, что погромы имели не религиозные, а социальные мотивы [66].

Масса еврейского населения вошла в состав Российской империи после раздела Польши в XVIII веке. Погромы же начались лишь в самом конце XIX столетия. Почему полтора столетия погромов не было, а затем они пошли волной? Изменилось ли что-нибудь в вероучении и в этике Православия за эти полстолетия? — Нет. Изменилось ли что-нибудь в иудаизма за это же время? Если можно в данном случае пренебречь появлением хасидизма — то тоже нет. Но, хотя религии остались прежними, жизнь людей все же изменилась. Александровские реформы привели к тому, что крестьянин вышел на рынок. И первые же самостоятельные контакты с городом и с миром торговли показали, что всюду уже существуют монополии, и торгово-посреднические услуги в Восточной Европе контролируются по большей части евреями. Посредники-монополисты очевидным образом богатели, крестьяне — беднели… Классовая ненависть — как и любая ненависть, греховна. Но погромы — это выплеск именно классовой ненависти, а не плод религиозного воспитания.

Впрочем, так можно объяснить кишиневский погром. Но Киевский и другие погромы времен "первой русской революции" имели под собой и религиозную мотивацию. Слишком много оскорблений своему национальному и религиозному чувству услышали православные из уст местечковых митинговщиков. Например, 18 октября 1905 г., накануне киевского погрома, в Киеве вполне обычны были сцены типа: "Манифестанты ворвались в Николаевский парк и здесь сорвали инициалы и надписи с памятника императора Николая I. При этом евреи, набросив на памятник аркан, старались стащить статую Императора с пьедестала. Некоторые же из толпы влезли на памятник и пытались укрепить в руке статуи красное знамя. Всех, проходивших мимо, манифестанты заставляли снимать шапки перед красными флагами. Был случай, когда на одной из улиц они, набросившись на проезжавшего священника, сбили с него шапку палками. На другой улице евреи, украшенные красными бантами, стали оскорблять четырех проходивших мимо толпы солдат, они на них плевали и вызывали этим негодование случайных свидетелей такого возмутительного поругания войска" [67]… Эти строки взяты из "Всеподданнейшего отчета о произведенном по Высочайшему повелению Гофмейстером Двора Его Императорского Величества Сенатором Турау исследований причин беспорядков, бывших в г. Киеве". Замечу, что сенатор приехал не для наказания революционеров, а для наказания лиц, виновных в ответных погромах. В его предложениях, завершающих его отчет, нет ни слова о мерах против евреев. Он предлагает только наказания в адрес руководителей полиции Киева за то, что они "не руководили действиями

полиции по прекращению разгрома квартир и магазинов и расхищения имущества и не обращались к надлежащему содействию войск” [68].

Так что не наличие в Киеве синагог и не тот факт, что часть киевлян не почитала Христа, послужили поводом к погрому. Поругание религиозных и национальных святынь, допускаемое сначала в прессе, а затем и в уличных выходках, привело к взрыву.

Поэтому, сопоставляя ту историю с сегодняшним днем, можно сказать, что сами по себе процессы возрождения православия и иудаизма в России не приведут к конфликту. Более того, главный раввин России Адольф Шаевич неоднократно говорил, что только при условии, если Россия вернется к православию, евреи смогут чувствовать себя в ней спокойно (ибо опасен именно неуравновешенный человек, не осознающий себя, не имеющий стержня — то же можно сказать и об обществе в целом). И если еврейские публицисты прекратят словесные погромы православия [z] и русской истории, которыми полна сегодняшняя “демократическая” пресса, если они прекратят пропаганду против православного возрождения, то и выплесков оскорбленных эмоций со стороны православных не будет.

Пока же российская история не давала поводов видеть в православном возрождении источник угрозы для инаковерующих. В Российской империи буряты остались буддистами [aa], немцы — лютеранами, литовцы — католиками, татары — мусульманами, и даже армяне сохранили свою национально-религиозную традицию (хотя в силу ее близости к православию так естественно казалось бы было ассимилировать армян в религиозном отношении).

Слухи о нетерпимости православных, мягко говоря, преувеличенны. Умонастроения православных начала века В. Розановым передаются так: “Не видал я человека, да, вероятно, и никто не видал, который сказал бы: “не могу без отвращения видеть протестанта”, “видеть без гнусности протестантскую кирку, католический храм” или сказал бы: “мутит сердце, когда слушаю мессу” [69].

И это только естественно, потому что даже такой человек, как св. Игнатий (Брянчанинов), очень бескомпромиссно относившийся к ересям, советовал относиться к еретикам без всяких отрицательных чувств: “Желающий успешно сражаться против ереси должен быть вполне чужд тщеславия и вражды к ближнему, чтобы не выразить их какою насмешкою, каким колким или жестким словом, каким-либо словом блестящим, могущим отозваться в душе еретика и возмутить страсть в ней. Помазуй струп и язву ближнего, как бы цельным елеем, единственно словами любви и смирения, да призрит милосердый Господь на любовь твою и на смирение твое, да возвестятся они сердцу ближнего твоего и даруется тебе великий дар Божий — спасение ближнего твоего. Гордость, дерзость, упорство, восторженность еретика имеют только вид энергии, в сущности они — немощь, нуждающаяся в благоразумном соболезновании. Эта немощь только умножается и свирипеет, когда против нее действуют с безрассудной ревностью, выражающейся жестким обличением” [70].

И это нераздраженное отношение к еретикам не было просто благим пожеланием. Оно было характерно для народа и при том совсем не было оборотной стороной равнодушия к религиозным разногласиям. Поэтому веком позже у св. Серафима (Чичагова) были основания говорить о широкой веротерпимости в России: “Новые отрицатели отлучения от Церкви стремятся изобличать Православие в отсутствии веротерпимости и христианской любви. Католики и иезуиты всегда свободно действовали у нас, и при Петре II дозволен был беспрепятственный переход в католичество. В Петербурге издавна имеется римско-католическая академия, именуемая «Императорская», каковой чести не удостоена ни одна русская академия. Если когда и преследовали у нас раскол, то исключительно за политику и кощунства. Хлысты, молокане, скопцы, язычники, магометане, евреи пользовались всегда добрым отношением правительства. О протестантизме и упоминать не стоит, настолько известно, что эта вера процвела в России. Зато мы, православные, у себя дома всегда терпели гонение за правду Божию. Много имеется исторических фактов вроде того, как два священника Изюмского уезда Харьковской губернии, имевшие неосторожность назвать лютеранскую веру «лжеучением», были биты плетьми в духовном правлении. Книгу митрополита Стефана Яворского «Камень веры» о протестантском учении было дозволено напечатать только спустя 20 лет после его смерти” [71].

Так почему же во имя спасения человечества от ужасов религиозно-ядерных войн именно от православных требуют срочно примириться с остальными религиями? Почему тут все происходит по принципу «баран отрастил себе рога, чтобы на волков охотиться»?

Зимой 1997 г. толпа мусульман в Дагестане убила двух христиан-адвентистов. Но хоть бы слово критики в адрес исламского фундаментализма промолвили бесстрашные демократические издания Москвы. Нет — об этой трагедии рассказывалось только в контексте критики православного фундаментализма: вот, мол, к чему приводит православная критика других религий и антисектантская деятельность некоторых православных журналистов…

Так чем же — с точки зрения социальной и этической — может быть опасна православная убежденность в том, что вне Церкви нет спасения? Да, православное сознание убеждено в том, что подлинную тождественность с апостольской Церковью сохранила только православная традиция, и что поэтому полнота духовного опыта, равно как и полнота благодати, хранятся и живут именно в Православии. Предположим, православный человек даже убежден в том, что протестант полностью лишен благодатного участия в жизни Христовой и потому идет путем погибельным… Я говорю — “предположим”, потому что для православного этоса вообще не характерно стремление кого бы то ни было причислять к гражданам ада. На вопрос “спасутся ли католики (баптисты, адвентисты и т. д.)” в православном сознании дается ответ: “Не знаю… Бог им судья. Знаю лишь, что если я стану католиком (протестантом, мусульманином…), то погибну” [bb].

Я согласен с тем, что в начале века сказал о модно-салонных декламациях в жанре: “Для Бога все конфессии равны” протоиерей Философ (Орнатский): “Равны ли христианские исповедания перед Богом, это и решать Богу. Что это за литературный папизм — говорить от имени Бога! У нас, у христиан вообще, есть критерий для оценки христианских

исповеданий: это — верность их Священному Писанию с церковным Преданием и голосу Вселенской Церкви, раздававшемуся на Вселенских Соборах” [72].

Вера в духовное превосходство Православия не есть конфессиональная гордыня. При вхождении в мир Православия сначала рождается радость от того, что возможны столь подлинные и столь глубокие плоды духовной жизни; затем рождается благодарность Творцу за то, что Он подарил возможность идти путем Православия; и, наконец, — горечь от того, что святыня Православия так загрязнена нашими грехами и болезнями. Постоянная саднящая нотка православной пубрицистики и мироощущения — это осознание того, что христиане западных вероисповеданий и при малости их духовных сил путем человеческой дисциплинированности и энтузиазма достигают нередко результатов значительно больших, чем те, что сотворены нами при всей необозримости тех духовных возможностей, что даруются Православием. Они с малым своим оказываются порой весьма велики. А мы с тем величайшим, что есть у нас, бываем столь убоги…

Если я убежден, что православие совершеннее протестантизма и подлиннее католичества, это еще не значит, что я живу в мире конфессионального триумфализма и способен только самовлюбленно превозносить достоинства своего и хаять все остальное. Как верно заметил о. Александр Шмеман, насколько было бы нелепо говорить, что “мы гордимся Христом”, настолько же странно было бы “гордиться Православием”, ибо “Истина всегда смиряет, а гордость в любых ее формах и проявлениях чужда Истине и всегда греховна” [73]. Чем ближе к Истине, чем выше идеал, и чем больше света — тем заметнее грязные натеки. И, конечно, человек, живущий в Церкви, знает больше о немощах своей общины и своих единоверцев, чем тот, кто наблюдает за нею со стороны. У о. Георгия Флоровского в той же самой статье, в которой он пишет, что “для меня христианское воссоединение — это именно всеобщее обращение в Православие”, есть и такое уточнение его позиции: “Это не означает, что все в прошлом или нынешнем состоянии Православной Церкви должно отождествляться с истиной Божией. Истинная Церковь еще не есть совершенная Церковь” [74].

Так что радость от принадлежности к великой духовной традиции не обязательно рождает презрение и тем более ненависть к тем, кто находится вне нее и не обязательно выливается в гордое самолюбование.

Пусть даже православный человек живет с убеждением в том, что спасителен исключительно путь православия, а все остальные пути ведут к потере Бога и Христа. Что же социально опасного и нравственно недостойного в таком убеждении? Неизбежно ли будет вытекать из такого принципа агрессия?

Предположим, я встретил тяжело больного человека из Чернобыльской зоны. Я более-менее здоров, а он — смертельно болен. Неужели же моя собственная здравость будет поводом для того, чтобы я возненавидел больного и испытывал приступы агрессию по отношению к нему? Скорее это будет повод к сочувствию, состраданию, это будет повод к тому, чтобы по возможности поделиться с ним тем здоровым, что есть в моей жизни (скажем, незараженными продуктами питания).

Точно так же, если я в некоем протестанте не вижу действия благодати, то это совсем не должно превращаться в повод для ненависти. Это скорее повод к моей молитве о нем, к обеспокоенности, к сочувствию. У церковно воспитанного человека вообще есть рефлекс: молиться о каждом человеке, встречающемся на его пути. Молитва есть напряжение *доброй* воли человека. И в молитве просят самого насущного. И если церковному человеку попадается сектант, то самая естественная реакция — это побуждение к молитве о нем: “Господи! просвети его светом Евангелия Твоего и соедини его Святей Твоей Церкви!”. Если некий церковно-невоспитанный человек, считающий себя православным, при виде инаковерующего чувствует раздражение и приступ ненависти — то это повод не к тому, чтобы ограничивать влияние Церкви и ее богословия, а к тому, чтобы, напротив, расширять область влияния Церкви, ее духа и ее разума.

Да, в любом человеке есть агрессия. В любом человеке есть аллергическая реакция на нечто иное и непривычное. Агрессия рождается в человеке не потому, что он религиозен, а потому, что он просто человек, сын падшего Адама. Но для того и существует традиция цивилизации, чтобы сублимировать и преображать инстинкты и рефлексы человека. В частности, сравнительное богословие, рационально сопоставляющее разные религиозные традиции, способно помочь сдерживанию конфликтов. Нет оснований полагать, будто публичное обсуждение межрелигиозных расхождений порождает агрессию. Только серьезная, интеллектуальная критика и сможет сдержать конфликты. Люди и так ощущают свою инаковость. И нередко они готовы подкармливать свои негативные чувства к чужакам самыми странными аргументами, порой откровенно мифического порядка (см. выше протестантско-карпаторосский миф о ватиканском догмате). Так лучше заняться элементарной психотерапией, проговариванием этих ощущений. Лучше их сублимировать и вынести из сферы невнятных эмоций. Чувства становятся более управляемыми и сдерживаемыми, если они износятся в круг, освещенный разумом, совестью, Евангелием и церковным преданием. Лучше дать возможность трезво продумать и проговорить мотивы, по которым православный христианин не может считать себя вполне единым с инаковерующим человеком.

Атеистические проповедники 90-х годов XX века свой журнал назвали «Здравый смысл». На его страницах постоянно говорится, что религия людей разделяет, а вот если руководствоваться здравым смыслом, общечеловеческими ценностями и светским гуманизмом, то тогда воцарится межнациональное согласие… Звучит красиво, но как-то… не по марксистски. Дело в том, что «здравый смысл» есть категория конкретно-историческая, даже конвенциональная (условно-договорная). В каждом сообществе людей свои представления о здравом смысле. Здравый смысл есть всего лишь обычай, есть собрание «очевидностей». «Очевидным» же для каждого человека является то, в чем он был воспитан, что вошло в него «с молоком матери», то есть раньше пробуждения личного критического ума. Это в буквальном смысле пред-рассудки. И эти предрассудки в каждой социальной и этнической группе свои. «Здравый смысл» библейского общества считал само собой разумеющимся и не вызывающим ничьего несогласия тезис о том, что «сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Так что атеистический журнал «Здравый смысл» со своей пропагандой якобы «общечеловеческих взглядов и ценостей» в большинстве культур мира был был расценен как хулиганское и кощунственное нарушение именно «здравого смысла».

Лучше все-таки понять неочевидность своих собственных убеждений (в том числе религиозных, конфессиональных), понять

их проблемность — и тем самым выйти за рамки «здравого смысла» обычая («у нас так принято! Так все нормальные люди говорят!»). Это означает — подставить свои убеждения под критику, но и самому копить аргументы для защиты своей позиции и для критической оценки позиции своих критиков.

Так рождается диалог, так рождается мысль, так рождается философия. Так было в Греции, так (столетием позже) было в Индии.

Вопросу о границе, различающей внефилософский мир мифа и гнозиса от мира собственно философии, немало внимания уделил ведущий российский востоковед В. К. Шохин. Вот краткий реферат его размышлений над этой темой:

«Генезис брахманистской философии почти точно совпадает с генезисом философии греческой, отставая, видимо, не более чем на одно поколение. Свидетельства античной доксографии позволяют считать, что первым заметным теоретиком, у которого вполне различимы элементы диалектической аргументации, был Ксенофан (ум. ок. 470 г. до н. э.) [75]… И в Греции исследование суждений восходит к реальным диспутам. Определенное различие можно видеть только в том, что эллинские дискуссии были связаны с более абстрактными, «академическими» проблемами, тогда как индийские проходили в обстановке конфронтации конфессий, религиозных «диссидентов» и традиционалистов… [76] Упанишады это не философия, ибо их персонажам бессмысленно задавать вопросы; все изрекаемое ими воспринимается слушателями как абсолютно бесспорная истина, а к своим выводом они приходят в результате некоего видения или откровения, недоступного профанам. Но зарождается культура диспута и вместе с ней культура философской рефлексии. Философ — тот, кто полемизирует с противником располагающим такими как и он сами источниками познания и ориентируется на аудиторию, которая согласна принять его точку зрения лишь в случае, если она будет содержать опровержение не только действительных, но даже потенциальных контраргументов любого оппонента [77]… По определению "Артхашастры" (I–II вв.) философия — это наука, в которой осуществляется "исследование посредством аргументации" [78]… Уддалака (Чхандогья-упанишада, 6) приходит к своей истине через особое, ему лишь присущее «видение» природы вещей и требует принять свое «откровение» на веру («Верь этому, дроргой»). Удаллаке даже в голову не приходит доказывать свою точку зрения или опровергать альтернативные («устранив» мнение «некоторых», видящих происхождение сущего в несущем, но без затруднений переходит к мифу о том, как Сущее решило себя размножить)… Но с зарождением собственно философской мысли те же вопросы в «Брахма-сутре» обсуждаются уже совершенно иначе. Здесь Бадараяна доказывает свое положение посредством опровержения оппонентов, поскольку может считаться правым только в том случае, если обоснована невозможность отстаивать их контртезис. Таким образом, будучи сходными с точки зрения *о чем*, риши упанишад и философы веданты полностью разнятся с точки зрения *как* [79]… Философия как теоретическое исследование мировоззренческой проблематики посредством применения к ней указанных выше рефлективных процедур, предполагает также наличие и определенной культурной ситуации. Необходимым "минимумом" этой ситуации следует считать наличие в культуре поляризации мнений, дискуссий, "партий", pro и contra. Критическое исследование мировоззренческих суждений предполагает обоснование и логическую аргументацию, которая вне дискуссии немыслима, ибо эта аргументация оппонента немотивирована (индийского риши Уддалаку и "греческого риши" Мусея никто не подвергал экзамену и не требовал от них доказательств их "положений" и им и не надо было обращаться к аргументации). Философия оказывается возможной, когда опыт дискуссий предфилософского этапа распространяется на мировоззренческие проблемы [cc]. Первые философы Индии — это странствующие диспутанты, ищущие любой возможности "сразиться" друг с другом, участники словесных турниров, победы на которых присваивают арбитражные комиссии "экспертов"… Полемическая стихия греческого философствования имеет и гораздо более глубокие корни. Само слово problema буквально означает нечто, с помощью чего некто хочет защитить себя как щитом и нечто, что он может бросить в своего противника [80]… В Китае же философия как способ теоретической деятельности оставалась в «непроявленной форме» ввиду официального запрета на диспуты и дискуссии [81].

Итак, в истории религиозные дискуссии — это путь не к войне или к инквизиции, а к философии и, соответственно, к науке.

Кроме того, если воспитать человека в равнодушии к вопросам религии и религиозных разделений, то не следует ожидать, что такой человек будет действительно терпим. Его терпимость в религиозных вопросах (которые ему и непонятны, и безразличны) будет с лихвой возмещена через проведение им сегрегационных линий в других областях жизни. Он не будет делать различий между русским православным и русским баптистом. Но зато для него православные грузины, абхазы и осетины будут представителями ненавистного племени "черно…ых". Он может ощущать самого себя представителем беспорочно-светлого клана "красно-белых", который ведет вечную войну со всеми теми, кто не фанатеет от спортивных подвигов "Спартака". Ребята из соседнего квартала или поклонники иного музыкального направления будут объявлены им врагами…

Православие обладает многовековым опытом контроля над страстями и опытом их преображения. Православная традиция может потребовать к отчету перед Евангелием, перед духовником, перед совестью и перед богословским разумом те чувства, что бродят в душе неофита. А чем будет поверять свое классовое, национальное или клановое чувство фанат светских идолов? Если некое реактивное чувство износится в область разума, рефлектируется, то оно может стать более управляемым. Но много ли разума в националистическом чувстве или в социальной зависти?

Просветители XVIII века сочли, что саморазделение людей по религиозному признаку позорит человечество. Религиозные границы, разделяющие людей и народы друг от друга, были расшатаны историей XIX–XX веков. И что же? На смену религиозным самоидентификациям пришли национальные, быстро переросшие в националистические. Дробление человечества только усугубилось. Так что лучше уж пусть человек проводит свое самопознание, самоидентификацию не по плоти, а по духу, по максимально более высокому и требовательному уровню. Общество, в котором люди будут выражать свое своеобразие через фиксирование своей принадлежности к разным духовно-религиозным традициям, будет более стабильно, чем общество, в котором каждый в меру своей личной совестной талантливости или бесталанности определяет критерии, по которым он отличает себя и "своих" от всех остальных.

Далее, нельзя не предвидеть, что слишком активное проведение в жизнь принципа “всепримирения” само может спровоцировать еще более резкие размежевания [dd]. Чем настойчивее попытки стереть национально-культурное своеобразие в американском шаблоне, тем сильнее естественное для любого живого организма (пока и если он жив) стремление защитить и подчеркнуть свою инаковость.

Там, где границы ясны, конфликтов не бывает. Там, где границы расплывчаты и спорны, без конфликтов не обойтись. Так в политике, так и в религиозной жизни. Верующие в России не конфликтуют с атеистами, христиане не спорят с буддистами, православные не сталкиваются с лютеранами. Здесь ясны отличия, любому понятно, что между атеизмом и религией, христианством и буддизмом, русским православием и немецким лютеранством надо выбирать. А право выбора уважается сегодня всеми. Но все меняется, когда проявляют свою активность секты, особенно те, что пытаются прикрыться авторитетом Церкви. Аум Синрике не признавало грани между буддизмом и христианством, выдавало себя за дитя обеих религиозных традиций — и потому задолго до трагедии в токийском метро Русская Церковь предупреждала об этой секте как о шарлатанах и обманщиках. Рериховцы, проповедуя смесь каббалистики и буддизма, выдавали себя за православных — и потому Церковь должна была напомнить о том, что на самом деле Рерихи и их последователи находятся вне Церкви Христовой. Многочисленные протестантские миссионеры заверяют русских людей, что они проповедуют “просто Евангелие”, “просто христианство”, что они совсем даже близки к православию — и православным богословам приходится вступать в полемику с ними для того, чтобы пояснять, что мы отнюдь не едины и что затушевывание наших отличий есть на деле обман [ee].

Там, где размываются границы, где человек чувствует возможность дезориентации, поглощения, там возникает естественное желание четче и жестче обозначить свою идентификацию. Небольшая иллюстрация. В Турецкой империи были объединены разные народы. Турецкая администрация не признавала этнического разделния своих граждан, учитывая лишь их религиозное самоопределение. Поэтому в глазах Империи греки, болгары и сербы были единым этносом — православным. Но сами эти народы ощущали свою различность и не соглашались на ту нивелировку, которую устанавливало для них государство. Ни греки, ни болгары, ни сербы не желали терять собственной национальной идентичности. Если вспомнить, что до-турецкая история Балкан знала болгаро-византийские войны, то естественно было бы предположить, что в турецкой империи болгары будут ощущать себя ближе к славянам-сербам, нежели к грекам (своим былым поработителям и врагам). Но источники XV–XVI веков показывают обратную картину. Оказалось, что между болгарами и сербами возникали этнические напряжения, а между болгарами и греками — нет. По выводу историка, отсутствие напряженности между греками и болгарами в этот период связано с тем, “что различия между этими двумя народами, закрепленные прежде всего в языке и традиционной культуре, были настолько ярко выражены, что не создавали в сознании и подсознании населения напряженности, нацеленной на защиту внешних признаков своей этнокультурной общности. В этом отношении показательна реакция населения Фракии и Македонии в сравнении с реакцией, последовавшей за ликвидацией этнополитической границы на западе болгарских земель, где в условиях беспрепятственного контакта оказались поставлены болгары и сербы — два народа, лишь незначительно отличающиеся языком, происхождением и культурой. Здесь возникла реальная угроза начала ассимиляционных процессов и, как следствие, практически мгновенная и, безусловно, спонтанная реакция населения в виде культивирования им различных внешних приемов этноразграничительной практики. Выражалось это, в частности, в том, что в деревнях представители обеих общин проявляли, по наблюдениям путешественников, особое внимание к присутствию национальных элементов во внешнем убранстве костюмов, украшений и т. п. Это позволяло иностранцам, проезжавшим район между Белградом и Софией на удивление единодушно фиксировать официально несуществующую границу между болгарскими и сербскими землями” [82].

Так что чем настойчивее нецерковная пропаганда призывает к экуменическому слиянию, тем напряженнее и аргументированнее богословская мысль будет вырабатывать рациональные формы для воплощения в них церковного ощущения уникальности Православия. Чем более менторским тоном пропагандисты экуменизма нам указывают на то, что «по меньшей мере странно звучит указание на “православный путь к Богу”» [83], тем больше необходимость осознать православный путь именно в его полноте и его своеобразии.

Нынешняя борьба за «терпимость» таит в себе возможность превратиться в гонение. Ведь она предусматривает принятие решительных мер против проповедников “расовой, религиозной, национальной исключительности”. Поскольку “фашизмом” названа проповедь “национального и религиозного превосходства” [ff], где гарантия, что священник, в Неделю Торжества Православия произносящий слово о том, насколько богословски глубже и человечнее православное почитание иконы, нежели протестантское иконоборчество, — не будет привлечен к ответственности за “пропаганду фашизма”? А если священник скажет, что христианину нельзя ходить на уроки тантризма и на сеансы пробуждения “силы кундалини”, — арестовывать, очевидно, надо будет прямо на месте?!

Именно с таким пониманием ст 3,6 “Закона о свободе совести и религиозных объединениях” («Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести с пропагандой религиозного превосходства запрещается и преследуется в соответствии с федеральным законом») я столкнулся 1 ноября 2000 года в Элисте (столице Калмыкии — единственной европейской территории, где преобладают буддисты). В той своей лекции я мимоходом упомянул об истории буддизма: после того, как в VIII веке буддизм был изгнан из Индии, он закрепился у наиболее отсталых народов Азии — в Тибете, Монголии, затем у некоторых шаманистских народов южной Сибири… Тут же некая дама поделилась своим возмущением перед залом: «Как заместитель министра культуры Калмыкии я заявляю, что Вы нарушаете закон о свободе совести! В нем запрещено проповедовать превосходство одной религии над другой! Вы не имеете права называть калмыков отсталыми!» [gg]. Если бы этому вице-министру еще побольше власти и побольше самоуверенности — то ведь можно было и до оргвыводов дайти… Я и не сомневаюсь, что в новом столетии насадители государственного язычества до них дойдут [hh].

А ведь религиозная жизнь просто невозможна без чувства «превосходства». Ибо мир религии — это мир не только сухих догм, но и чувства. Высшие религии (вот, опять я нарушил закон: сказал, что бывают религии высшие, а, значит, получилось, что в моем понимании есть и низшие формы религиозного сознания) считают, что к Богу ведет путь любви (помимо общеизвестных тезисов христианства можно вспомнить бхакти йогу в индуизме и суфийскую мистику в исламе). А любовь — это именно избирающее чувство. Оно выделяет для себя один предмет, выбирает его из множества вроде бы похожих и превозносит над всем остальным. Студент, делающий брачное предложение своей однокурснице, между делом наносит

оскорбление ее подружкам («да что он нашел в этой Машке! Чем я хуже!». Вот атк же и религия — это мир любви, которая неизбежно оказывается выделением, оказанием преимуществ.

Глупо твердить влюбленному юноше: «не смей считать, что твоя возлюбленная выше всех во вселенной! Не смей проповедовать ее превосходство»! Сожги свои стихи!». Но так же глупо требовать, чтобы мистик не воспевал свой опыт и Того, Кого он считает причиной своей высшей радости. Борьба за политкорректность опустошит все библиотеки мира: там не найдется места ни для гимнов, что Петрарка воспевал своей Лауре, ни для акафистов Деве Марии.

Гораздо больше трезвости и терпимости проявил святитель Леонтий Ростовский (XI в.): когда язычники, рассерженные тем, что он разрушал веру их, пришли его убить, он похвалил их за ревность о своей вере: «За это я вас люблю, и молюсь за вас Богу, чтобы Он скорее просветил вас светом истинной веры» [84]. Наконец, аргумент в пользу экуменизма, исходящий из опасности религиозных конфликтов, оскорбляет вообще всех верующих людей и тем, что предполагает, будто у нас нет иных способов полемики, кроме топоров. Да разве философы во время своих диспутов разбивают о головы своих оппонентов стулья? Подкупают ли научные сотрудники из Института Философии РАН киллеров, чтобы расправиться со своими оппонентами с философского факультета МГУ? Но если даже неверующие философы могут вести дискуссии без пролития крови и без погромов, то почему же христианского философа можно представить на диспуте лишь с окрававленным топором в руке? Зачем мирную христианскую проповедь и богословскую речь преподносить как полицейски-карательную акцию: “навязывание” и “насилие”?

Неужели не понятно, что подобного рода аргументация просто оскорбляет верующих людей, представляя их в виде фанатичных недоумков, готовых браться за ножи и ядерные ракеты вместо разумной речи?

Двухтысячелетняя история православия знает такие победы над ересями, одержанных без всякого участия государственной власти (а иногда — и в противоборстве с еретичествующей властью). Многочисленные ереси гностиков были преодолены до того, как христиане получили государственную поддержку. Еще гонимая церковь смогла своим разумом и проповедью опровергнуть оккультные мифы. И если от ранней церковной истории обратиться к новейшей — то и здесь мы увидим интеллектуальную и духовную победу православной мысли, одержанную без помощи полиции. Я имею в виду преодоление западного влияния в русском богословии, освобождение нашей богословской мысли от двухсотлетнего “вавилонского пленения” ее стереотипами западной схоластики [ii].

И разве изменение католической позиции по вопросу о “Филиокве” и приближение их вероучения по этому вопросу к православному есть результат деятельности КГБ или православных террористов, а не плод долгого диалога и разъяснений?

Убеждение в том, будто верующие люди могут отстаивать свои взгляды только путем насилия, содержит в себе и еще одно оскорбление, может быть, и неощутимое атеистами, но явно воспримаемое верующими людьми. Любая религия есть прежде всего поиск Неба. Любая религия ощущает земной мир как место странничества. Во время пребывания на земле человек должен исполнить свой долг, но если он будет считать земное пребывание единственным смыслом своей жизни и своим единственным местом жительства — то именно тогда своего долга на земле он и не исполнит… И вот к таким людям, для которых все земное есть лишь пособие на пути к Небесам, подойти с предложением пересмотреть свои суждения о Горнем ради большего комфорта на земле — значит оскорбить их.

Этот, плотски-гедонистический и потому по сути своей антирелигиозный мотив экуменической пропаганды подметил еще патриарх Сергий: “Конечно, такое миролюбивое настроение и отношение к инославию всегда завоюет себе симпатии: быть нетерпимым к чужим мнениям и верованиям всегда считается признаком умственной узости. Однако необходимо посмотреть, насколько чист тот источник, из которого исходит это столь миролюбивое настроение. При этом мы увидим, что все эти благородные попытки унии привлекательны только до тех пор, пока в вопросах веры мы будем стоять исключительно на точке зрения здешней, земной жизни и земных интересов” [85].

Так что требовать немедленного слияния религий, запугивая всех угрозой новых “религиозных войн” и “крестовых походов” — неумно. Особенно неумно этот аргумент обращать к действительно религиозным людям. И еще, желая поставить религию на службу стандартам интенсивного материального потребления, неумно было бы не прислушаться к словам французского писателя А. Мальро, приведенным Юрием Нагибиным: “За 70 лет мы привыкли жить в невещественном, воображаемом мире, где вечно что-то отсутствовало: хлеб, сахар, масло, молоко, рыба, мясо, табак — всего и не перечислишь, чего у нас не было. У нас не было ни квартир, ни мебели, ни предметов домашнего обихода, не было свободы слова, печати, передвижения и веры. Помню, как поразился Андре Мальро, когда на литературной дискуссии ему прямо, без обиняков сказали: «Бога нет, и говорить о нем нечего». «Ну, почему у вас ничего нет? — взныл писатель. — Хоть Бога-то вы могли иметь? Но и Его нет. Может, оттого, нет и всего остального?» Не в бровь, а в глаз” [86].

О РЕЛИГИИ ВНЕ МОРАЛИ [jj]

Не доводилось ли Вам видеть, как треугольники вступают в химическую реакцию? Миновали ли Вы возраст, в котором величие писателя измеряют числом написанных им страниц? Что Вам интереснее в органе — его вес, число труб в нем или Бах, раздающийся из него? Можно ли строить астрономию по Библии, а «древо Иггдрасиль», на котором повесил себя Один, искать в ботаническом саду?

Правильные ответы на эти вопросы означают, что Вам удалось избежать искушения «контекстуальной беспризорности»… Вообще же это признак научной и профессиональной компетентности человека: умение понять, на каком языке идет речь (на языке мифа или науки, философии или поэзии), умение понять своеобразие предметного поля разговора, найти адекватный предмету метод и вдобавок заметить пределы собственной компетенции…

Увы, слишком часто люди, не желающие придавать значение межрелигиозным разногласиям, не замечают, как с критериями, естественными при оценке одного круга человеческой деятельности, они вошел в совсем другой мир. Как правило такие, экуменически настроенные люди считают тождественными миры религии и этики. И удивляются, что собственно религиозные люди придают значения вещам, не имеющим непосредственного морального приложения.

Этика упорядочивает отношения в мире людей. Религия же выполняет саперную работу (не зря римского папу именуют понтификом — мостостроителем): строит мосты, соединяющие человека с миром Надчеловеческим, или же оборонительные полосы, защищающие людей от вторжения зла опять же нечеловеческого происхождения.

Очень разные задачи у религии и этики. Настолько разные, что бывает нерелигиозная этика (не только у современных мыслителей; но, пожалуй, и в конфуцианской традиции), а бывает и внеморальная религия. Более того — в своих наиболее архаичных пластах религия имеет дело с реалиями, не имеющими нравственного измерения. В мире магии амулеты и настои «работают» независимо от нравственного настроя.

У Софокла отцеубийца Эдип становится носителем «благодати»: город, в котором будут погребены его «мощи», получит покровительство и Эдипа и богов («Эдип в Колоне»). Это время трудного перехода от архаико-эпической «доблести» к аристотелевской «добродетели». И скверна и благодать пока еще независимы от нравственного состояния человека: человек просто набредает на них, и они действуют механически, «контактным» образом. Впрочем, «религиозное сознание V века в лице лучших людей того времени стремится чем далее, тем более заменить самодовлеющую как скверну, так и благодать такой, которая обусловливалась бы порочной или благой волей человека» (Ф. Зелинский) [87].

Сами по себе гомеровские боги были лишены каких бы то ни было этических качеств и не выступали в роли нравственных законодателей. «Естественно, что по мере того, как сами греки становились все более и более цивилизованными людьми, они старались приобщить к цивилизации и своих богов, понемногу отучая их от варварских замашек. И все же грекам так и не удалось в полной мере приручить своих своенравных и зачастую прямо-таки социально опасных богов, сделать их вполне человечными, вполне лояльными к социуму и не столь вредоносными. Каждое божество продолжало оставаться в равной степени источником как добра, так и зла» (Ю. Андреев) [88].

В Египте поразительная «исповедь отрицания» поглощается магией — и комментаторы «Книги мертвых» дают чисто магические советы — с помощью какой «технологии» обмануть богов и подчинить их своей власти. По точному выводу выдающегося русского востоковеда Б. Тураева — «Так были уничтожены высокие приобретения нравственного порядка, и *Книга мертвых* оказывается свидетельством и об их наличности, и об их печальной судьбе» [89].

В индийских *Ведах* и *Брахманах* «карма» означает религиозно значимые последствия человеческих действий, причем таковыми считаются только действия ритуальные. Богов *Ригведы* (как и богов Рима) можно переманивать жертвоприношениями. И лишь в *Упанишадах* происходит своего рода «секулярная революция»: теперь (к середине I тысячелетия до Р. Хр.) начинает считаться, что любое действие человека имеет последствия для его посмертия. Приходит понимание того, что прежние чисто магические пути не гарантируют успеха: «Те же, которые приобретают миры жертвоприношением, подаянием, подвижничеством, идут в дым, из дыма — в ночь» (Брихадараньяка-Упанишада VI, 2,16)… Теперь не жертвы и мистерии объемлются словом *карма* и определяют путь человека, а вся совокупность его дел — в том числе и совершенно мирских.

И людям Библии тоже непросто давалось понимание того, что «милосердием и правдою очищается грех» (Притч. 16,6).

Сказать, что этика постепенно пронизывала религию — значит сказать полуправду. Правдой же будет то, что сама этика и вырабатывалась в этой, религиозной среде. И оказывала обратное воздействие на свою матерь. В определенном смысле это был путь «профанации»: обнаруживалось, что не только тот или иной ритуал дает человеку благорасположение Неба, но и его повседневные отношения с другими людьми же. Более того — открылось, что наиболее значимым является даже не внешнее действие, а сокровенное устроение сердца, мотивы человеческих действий — «Человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16, 8). В конце концов в Евангелии оказывается, что лучше отойти от порога храма ради того, чтобы примириться с обиженным тобой человеком… [kk]

Да, в религию вошел весьма сильный нравственный элемент. Но элемент есть только элемент. Подменять им то, с чем он соединился, не стоит. Присутствие этики в религии не означает, будто религия превратилась в этику.

И санскритское *йога*, и латинское *религия* означают «связь». Связь человека с Тем, что выше его. Религия есть диалог двух свобод: Бога и человека. Причем диалога не равного и не равных. Древние еврейские пророки (как позднее индийский средневековый мыслитель Рамануджа) возвестили идею «милости»: в религии, оказывается, есть то, что влагает нее человек, а есть то, что вкладывает в нее Бог. Есть то, что человек делает ради Бога, а есть то, что Бог делает ради человека. И последнее гораздо более первого. Подсчитывать здесь проценты и «доли», конечно, неуместно. Но чем более развита мистическая интуиция человека, тем большее он переживает как «дар», полученный, а отнюдь не заработанный им.

Так вот, обряд — это и есть способ приема Дара. Человек дает оболочку («обряжает»), а Бог влагает в нее искомое содержание, Свой дар — Себя. В этом — уникальность христианства: другие религии мира говорят о том, какие жертвы люди должны приносить богам, и лишь Евангелие говорит о том, какую жертву Бог принес людям. А потому быть христианином — значит уметь принять это Дар. Поскольку же Жертва Христа есть жертва Крови Его — то и христианином нельзя быть вне причастия таинству Его Крови, то есть — вне Литургии.

Там, где происходит предельная этизация религии — в Евангелиях — там же и вполне ясно утверждается, что инициативу

спасения (а не просто нравственного совершенствования) людей Бог берет в Свои руки.

Евангелие достаточно тактично, чтобы не растворять религию в этике. И именно Христос ставит внеэтические, чисто религиозные критерии спасения: исповедание Его имени (а не любого иного божества); крещение (опять же — в Его имя) и причастие (Его Крови)… Да, эти условия окажутся недостаточными, если в человеке не будет любви к людям и ко Христу. Но верно и обратное: самых добрых мыслей, поступков и переживаний (все они были у «богатого юноши» из 19-й главы *Матфея*) недостаточно, если не исполнены эти «формальности»: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16,16). Это — не месть и не угроза. Это — религиозно серьезная и честная диагностика.

Все религии мира верят в иерархию миров. Все они помещают человека на границе дольнего и горнего. Все они подверженность человека болезням, страданиям и смерти, духовную ослепленность и тотальную несвободу (особенно зависимость духа от плоти, в том числе сексуальную зависимость) человека диагностируют как симптомы болезни. Все они переживают наличную обезбоженность человека как тягостный разрыв с Источником жизни. Все они считают, что преодоление этого разрыва возможно только через напитание ткани человеческого существования токами из Высшего Начала.

Это и есть задача религии: преодоление смерти через причастие Вечному. Этика на пути к этой цели — лишь средство. Мы видели, что не все религии даже обращаются к нему [ll]. Но и те, что обращаются, не упускают из вида своей предельной цели. Есть религии, в которых «блюдение совести» — воспринимается как путь ко «спасению души», но никогда не бывает обратного.

Если Бог говорит, что Он не выйдет из Своей невидимости ради тех, «кто брата своего, которого видит, ненавидит» (см. 1 Ин. 4,20), то этика становится своего рода настройкой на созвучие, прелюдией к Встрече. Раз подобное познается подобным, а Бог есть любовь (это банальность, но банальность специфически христианская: у Платона с именем Бога ассоциируется прежде всего рассудительность, а потому он полагает, что подражать Богу надо именно рассудительностью — Законы 716а), то желающий встретиться с высшей Любовью должен принять решение: «на любовь свое сердце настрою». Это высший, религиозный эгоизм: любить ближнего, чтобы сподобиться любви Бога. Как сказал Михаил Бахтин — «чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» [90].

Понимаете, для религиозного человека его двумерность — это реальность. Он желает жить не только в мире людей, но и в вертикальном измерении. Его собственная любовь направлена не только к людям, но и к Богу, но и ответа (или опережающей милости) он ждет и оттуда, и Оттуда. И как человек, жаждущий общения с другим человеком, обряжает свои чувства и мысли в слова и жесты, так и молящийся человек в обряд вкладывает то, о чем уже невмоготу просто молчать. И потому не стоит переводить разговор о вере на язык закона и обязательств. Не на «соблюдающих» и «не соблюдающих» делятся люди, а на целующихся и нецелующихся. Тех, кто целуется, ведь не заставляют это делать…

Тот же, кто отказывается понять смысл храмового обряда, обманывает себя втройне. Во-первых, он обманывает себя, полагая, что он сам «перерос» коленопреклоненную «толпу». Во-вторых, обманывает себя тем, что он-де не нуждается в этих внешних формах и костылях для своей молитвы — ибо и дома и своими словами он скорее всего не молится. В-третьих, потому, что уверяет, будто «Бог у него в душе» (интересно, как Он туда попал, если эта душа никогда в молитве и не приглашала Господа войти, а без просьбы входят только воры?). И уж совсем поразительное впечатление производят настойчивые требования нынешних атеистов: мы в вашего христианского Бога не верим, но вы нам обещайте, что Он все равно нас спасет.

И как даже очень совестливый человек может все же не стать чемпионом мира по шашкам, так и человек нравственно одаренный может оказаться религиозно бездарным. Ведь он не просил об ЭТОМ даре.

И, раз речь уже дошла до ключевого слова религиозного словаря — о даре спасения — стоит заметить, что религиозная картина мира трагична. Она говорит, что земная жизнь человека быстротечна. А из вечности человек выпал. При этом в бытии homo не единственное существо, к которому можно приложить определение sapiens — «мир духов рядом, дверь не на запоре». И как экологи сегодня твердят, что человек должен наладить добрые отношения не только с соседями по мегаполису, но и с природой, так и религиозные проповедники говорят о добрососедстве с незримым. Человек должен быть в мире — с самим собой, с ближними, с природой, и… с Богом.

Бог (по крайней мере такой, в какого верят христиане) не может взломать душу. Но согласие души есть не больше чем отпирание замка. Затем в открывшуюся дверь надо внести то, что было за порогом: онтологически реальную, энергийную мощь Божества. То, что не подлежит коррозии и что может дать человеку не «идею бессмертия» или «идею добра», но само бессмертие. От человека же ожидается умение принять этот дар. Оттого в храм христианин идет не ради того, чтобы что-то свое принести Творцу (молиться можно и дома), а для того, чтобы принять там то, что человек не может изготовить сам в своем домашнем обиходе: «здесь Вечное становится ядомым» (Рильке).

… Доказал ли я тем самым, что надо ходить в храм и именно в храм православный? Нет, конечно. Моей задачей было не доказать, а объяснить: объяснить, почему христиане делают то, что делают. В религии есть много недоказуемого, но нет в ней ничего бессмысленного. Обряд, догмат, пустой для постороннего взгляда, все же смыслонаполнен для того, кто живет внутри традиции. Со стороны кажется, что религия велит верующему: «ты должен». Но сам верующий это переживает иначе: ты можешь, у тебя есть право; тебе позволено молвить «Ты» Творцу вселенной и Владыку миров озадачить своей молитвой.

СТРАННАЯ ЛЮБОВЬ ФИЛОКАТОЛИКОВ

Поверишь ли, — прошептал Тигер Крошке Ру, — но Тигеры не могут заблудиться. — Почему не могут, Тигер? — Не могут, и все, — объяснил Тигер. — Такие уж мы, Тигеры.

Чаще всего об экуменизме вспоминают, когда в поле зрения попадают католики. «Но католики ведь тоже христиане! Что же вы с ними не соединитесь!».

И в самом деле — из всего мира религий католичество и исторически и содержательно ближе всего к православию. Так не пора ли «распри позабыв свои, в единую семью» соединиться?

Но решить — пришла или нет «пора» для такого единения можно лишь получив ответы на те вопросы, которые более чем уместно ставит Татьяна Горичева: «Рассмотрение экуменической проблемы упрощается, перестает быть „темой для посвященных“, будучи представленным в виде трех простых тем, которых мы и будем стараться придерживаться далее: 1. Кто те, с кем нам предлагают объединиться? 2. Чем они могут с нами поделиться? 3. Нуждаемся ли мы в том, чем с нами могут поделиться? [mm] Но, к сожалению, в наших дискуссиях эти вопросы чаще всего остаются как бы «за кадром». Весь сыр-бор происходит таким образом, будто нам предлагают объединиться не с реально существующими людьми, а с некими абстрактными, чуть ли не мифическими персонажами, о которых только известно, что они «тоже христиане». В России нет почти никакой информации о том, каковы сегодня западные христианские конфессии» [91].

Так что для уяснения перспектив православно-католического диалога надо получить о католиках больше информации, чем дают обычные газетные публикации или учебники религиоведения.

Значительную часть настоящей книги я уделяю сопоставлению православия и католичества не с целью “обличения латинян” или их переубеждения.

Просто слишком уж настойчиво либеральные журналисты в России требуют объединения православных и католиков. Отношение к унии стало критерием “прогрессивности”, “открытости”, “образованности” и т. п. Формируемое ими “общественное мнение” считает, что “интеллигентный и думающий православный” обязательно должен стремиться к единению с католиками. В ответ на это давление я и предполагаю показать, что у православных богословов — которые как-никак лучше журналистов знают пути как православной, так и западной теологии — есть серьезные основания для того, чтобы оставаться верными древнехристианской традиции.

Среди парадоксов современного экуменического сознания есть и такой: именно те люди, которые склонны подозревать православие в национализме и даже фашизме, сами же и осуществляют редукцию православия к этнографической традиции. Многие российские экуменисты говорят, что они православные просто потому, что родиться им выпало не во Франции, а в России. Крайности, кажется, действительно сходятся. И националисты, и крайние церковные либералы заявляют, что они православные только потому, что они — русские. Обе крайности не видят в православии его надэтнографического содержания.

Не желают либеральные журналисты и расслышать аргументов православной стороны. По их мнению, православным просто положено быть ортодоксами. А долг интеллигента, конечно, в том, чтобы это ортодоксальное мракобесие разоблачать.

Странно, что проповедники свобод и независимостей считают желание православных сохранить свою свободу от Ватикана чем-то неприличным. Почему же светская публицистика готова выдавать самые высокие комплименты германской церковной Реформе, немецкому протесту против латинства, но считает едва ли не постыдным аналогичный бунт греков и славян полутысячелетием раньше? Почему нашим детям с возвышенным пафосом рассказывают о подвиге Яна Гуса и чешских таборитов, но ничего не говорят об аналогичном подвиге св. Марка Эфесского? Почему восстание немцев-протестантов против папы — это “прогрессивно” и “демократично”, а аналогичная позиция православных греков и русских — предосудительна? Почему от протестантов никто не требует воссоединения с католиками? Почему этот униональный напор оказывается лишь на православных? [nn] Почему в мире, в котором слова “независимость” и “самобытность” имеют самое широкое хождение, независимость православия от Запада подается как ущербность? Почему же стремление православной церкви отстоять свою “непринадлежность папе”, отстоять свою свободу должно считаться предосудительным? [oo]

А речь ведь действительно идет не об “объединении”, а о подчинении. 7 августа 1873 г. папа Пий IX в письме императору Вильгельму написал: “Всякий принявший крещение принадлежит более или менее — я не могу изъяснить в подробности почему — принадлежит, говорю, более или менее папе” [92].

Еще прежде, в 1451 г., папа Николай V уговаривал Константинопольского императора Константина не без намека на угрозы: “Если вы примете акт об унии, вы найдете в Нашем лице тех, кто всегда будет готов поддержать вашу честь и вашу империю. Но если вы и ваш народ откажитесь принять этот акт, вы вынудите Нас прибегнуть к таким мерам, какие Мы сочтем необходимыми для вашего спасения и сохранения Нашей чести” [93].

В этом послании есть фраза, в которой резюмировано все то, что веками страшило народы в католичестве: *мы* будем принимать меры, которые сочтем необходимым для *вашего* спасения… И меры эти, как слишком хорошо известно, не сводились к молитве об обращении заблуждающихся. “Ересь есть грех, за который виновный не только должен быть отлучен от церкви, но и изъят из мира смертию. Если еретик упорствует в своем заблуждении, то церковь, потеряв надежду на его спасение, должна заботиться о спасении душ других людей и отсечь его от себя путем отлучения. А затем она предоставляет его светскому судие, дабы он изгнал его из этого мира смертию”, — разъяснял политику своей церкви Фома Аквинский [94].

Флорентийский собор 1453 года обязал католиков поддерживать веру в то, что «Святой Апостольский престол и Римский Папа обладают первенством надо всем на земле» [95].

На фоне таких деклараций ватиканский догмат 1870 года, ограничивающий меру непогрешимости папы только вопросами морали и вероучения кажется весьма либеральным.

О ватиканской “геополитике” еще в 1863 г. Ю. Самарин писал: “Тому назад лет пятнадцать или двадцать, прежде чем латинская пропаганда сосредоточила свои силы на славянских племенах, медленно выбивающихся их-под турецкого ига, будущность России сильно занимала римско-католическое духовенство. Земля обширная, непочатая, почти что нетронутая латинством, земля, не имевшая случая узнать его насквозь, как Западная Европа, и потому безоружная против его приемов; нечего сказать — добыча была завидная. Забрать бы ее в свои руки, и там, вдали от обличительных воспоминаний, связанных с каждым уголком Европы, начать бы сызнова нечто вроде средневековой истории… В самом деле, какой будущности могла ожидать для себя латинская церковь в Западной Европе? Англия была утрачена давно и безвозвратно; три четверти Германии тоже. Франция? Да разве Франция во что-нибудь верит, кроме как в самою себя? Франция давно уже покончила с религией, она даже перестала кощунствовать. Правда, по глубокому выражению гр. Местра, французы нашли средство остаться католиками, перестав быть христианами; но ведь от этого церкви не легче. Испания и Португалия действительно не забывали латинства; да зато их самих забывала и мало-помалу обходила история. Об Италии лучше было и не думать. Ведь это была своя, ближайшая соседка, с которою церковь издавна обращалась запросто: Римская курия показывалась перед нею не в праздничном, парадном облачении, а в домашнем, будничном, не очень привлекательном наряде. При таком тесном сожительстве все грязные захолустья, весь сор и хлам, вся подноготная латинства Италией высмотрены были насквозь, а от слишком близкого с ним знакомства — могло ли оно остаться в выигрыше?” [96].

Вот так же и сегодня, когда уже не только балканские народы, но и сама Россия выбираются из под своего “турецкого ига” атеизма, Ватикан обращает к нам свою пропаганду. Цинизм католических политиков неприкрыт. Именно в 1929 году — с началом гонений на Православие в России — Ватиканом был учрежден *Руссикум*, центр изучения русской православной традиции. Предполагалось, что когда большевики перебьют все русское духовенство, а со временем и сами уйдут с исторической арены, вот тогда десант заранее подготовленных Ватиканом униатских пастырей, умеющих служить по церковнославянски и проповедовать по русски, знающих русские богослужебные традиции, но проповедующих римские догматы, перелетит в Россию [97]…

“Сколько раз за последние годы, — говорит И. А. Ильин, — католические прелаты принимались объяснять мне лично, что “Господь выметает железной метлой православный восток для того, чтобы воцарилась единая католическая церковь”. Сколько раз я содрогался от того ожесточения, которым дышали их речи и сверкали их глаза. И, внимая этим речам, я начинал понимать, как мог прелат Мишель д’Эрбиньи, заведующий восточно-католической пропагандой, дважды (в 1926 и 1928 году) ездить в Москву, чтобы налаживать унию с “обновленческой церковью” и “конкордат” с Марксовым Интернационалом, и как мог он, возвращаясь оттуда, перепечатывать без оговорок гнусные статьи Ярославского-Губельмана, именующие мученическую православную патриаршую церковь (дословно) “сифилитической” и “развратной”… Я понял, наконец, истинный смысл католических “молитв о спасении России”: как первоначальной, краткой, так и той, которая была составлена в 1926 г. папою Бенедиктом XV и за чтение которой у них даруется (по объявлению) триста дней индульгенции…” [pp].

Цель католической политики в отношении России, как видим, достаточно ясна. Как написал митрополит Сурожский Антоний (Блум) в своем послании Патриарху Алексию накануне Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1997 г., “пора нам осознать то, что Рим думает только о “поглощении” Православия. Богословские встречи и “сближение” на текстах — никуда нас не ведут. Ибо за ними стоит твердая решимость Ватикана поглотить Православную Церковь” [98].

Это не просто частный интерес католической политики. Включение православного мира в сферу своего влияния — это едва ли единственный для католичества шанс выжить. Римская церковь потеряла свою паству в Европе. Даже Франция объявлена папой “страной, нуждающейся в новом миссионерстве”. И так желательно было бы духовную энергию, еще сохраненную православными народами, направить на оздоровление дряхлеющего организма Римской церкви.

Один румынский православный священник, многие годы проживший на Западе, как-то сказал мне: «Понимаете, Ватикан утратил свою традиционную паству на Западе, и поэтому сейчас он пытается направить в свое русло духовную энергию, сохранившуюся у восточных православных народов». Когда я весной 2001 года ездил по Украине и Белоруссии, я обратил внимание, что там во многих городах открываются католические семинарии, причем открываются они в таком количестве, которое не является необходимым для удовлетворения местных религиозных нужд. Я начал выяснять, в чем дело, и оказалось, что в этих семинариях будут готовить священников, которые станут служить в Западной Европе. Практика привлечения иностранных священников уже лет двадцать существует в Католической церкви, так как молодежь Западной Европы не испытывает восторга перед идеалом и практикой целибатской жизни (обязательного безбрачия католических священников). Поэтому священнических призваний в Европе, храмов же по прежнему много. И чтобы заполнять священнические вакансии, Ватикан импортирует в страны западной Европы священников из других стран, прежде всего стран «третьего» мира. В Западной Европе можно увидеть священника-филиппинца или вьетнамца, исповедующего немцев. Это, конечно, очень умилительно и «политкорректно». Но ощущение расового и культурного различия все равно остается. И было бы более эффективно, если бы таким наставником для тех же немцев или французов был бы человек, который даже по внешнему облику был бы ближе к ним, нежели человек из «третьего» мира. А вот если там появится украинец или белорус со вполне арийской внешностью и при этом владеющий европейской культурой, европейскими языками, то это будет более эффективной миссионерской технологией. Так что экспансия Ватикана на Восток — это умная и продуманная политика, которая стремится достичь сразу нескольких целей. Мы же просто называем вещи своими именами: экспансия есть экспансия. Мы понимаем ваши проблемы, но давайте решать их не за наш счет.

Чтобы понять, как выглядит Россия в глазах Ватикана, надо просто знать, что московский католический храм освящен в честь французского короля Людовика Святого. Это тот король, который предлагал папе Урбану организовать специальный крестовый поход против православных «схизматиков» с тем, чтобы Константинополь, только что отвоеванный Михаилом Палеологом, вернуть под власть “латинской империи” [99]…

Трудно назвать дружественным и решение Католической церкви в феврале 2002 года учредить в России свои епархии. Добрая сторона его разве что в том, что открытость и честность лучше туманности и дипломатически скользких формул.

Еще за полтора года до этого, 30 июня 2000 года, последовало разъяснение кардинала Ратцингера, префекта Конгрегации вероучения, но вопросу отношений с другими христианскими церквами. Нота Конгрегации вероучения «О выражении „Церкви-сестры" поясняла, что выражение „Церковь-сестра" (оно было введено папой Павлом VI и впервые употреблено в папской грамоте, переданной Вселенскому патриарху Афинагору в июне 1967 года) является не более чем данью вежливости. Это журналистская формула, не имеющая богословской ценности. Резюмирующая часть этой Ноты гласит:

«10. В собственном смысле Церкви-сестры — это исключительно отдельные Церкви (или группы отдельных Церквей; например, Патриархаты или Митрополичьи округа) между собой. Должно быть ясным при использовании выражения Церкви-сестры, что Единая Святая Соборная (Catholic) и Апостольская Вселенская (Universal) Церковь не сестра, но матерь для всех отдельных Церквей.

11. Также можно говорить о Церквах-сестрах, используя это выражение в правильном смысле, когда речь идет о Католической и некатолических Церквах; таким образом Римская Церковь может быть названа сестрой всех остальных Церквей. Однако, как говорилось выше, Католическую Церковь нельзя назвать сестрой отдельной Церкви или группы Церквей. Это не только вопрос терминологии, но прежде всего, базовый истины Католической веры: единства Церкви Иисуса Христа. Надо признать источником непонимания и теоретической неразберихи использование таких формулировок как «наши две Церкви», которые, если они применяются к Католической Церкви и к сообществу Православных Церквей (или просто к Православной Церкви) подразумевают множественность не только на уровне отдельных Церквей, но также и на уровне Единой Святой Соборной (Catholic) и Апостольской Церкви, исповедуемой в Символе Веры, что затемняет ее реальное существование».

Российская католическая газета дала этой ноте такой комментарий: «Ошибочно утверждать, что Католическая и Православная Церковь — сестры. Сестрами являются поместные Церкви Рима и Москвы. Католическая же и Православные Церкви — это не равноправные учреждения. Полнотой Церкви обладает только Католическая Церковь, поэтому ее вернее называть Церковью-Матерью, а не сестрой» [100]. Итак, Церковь только одна, и эта Церковь Римско-католическая. Не случайно заголовки даже экуменически настроенных газет гласили: «Конец эпохи экуменизма. Последние вероучительные документы Католической Церкви напоминают о временах Средневековья» [101]. Кстати об экклезиологии средневековья: папская булла Unam sanctam, обнародованная в ноябре 1302 г., гласила: «Церковь, единая, святая, католическая, апостольская, представляет собой тело с единой главой, а не двуглавое чудовище (monstrum): эта единая глава есть Христос и его наместник на земле святой Петр, а равно и преемник Петра — папа. Мечей же существует два: духовный и мирской. Оба они, как духовный, так и мирской, находятся во власти церкви, и первый из них может быть употреблен в дело только церковью, а второй — только в защиту церкви. Первым может владеть всякое духовное лицо, вторым же и короли, и рыцари, но не иначе, как по указанию и благорасположению духовенства, ибо каждому из смертных для спасения его души необходимо подчиняться воле и велениям римского первосвященника» [102]…

Вообще середина лета-начало осени 2000 года было удивительным временем: самые разные религиозные движения вдруг выступили с неожиданно-антиэкуменическими заявлениями.

Сначала это была нота Ратцингера.

Затем — определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о том, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова… Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию 1,1).

В сентябре последовала ватиканская декларация Dominus Iesus, гласящая, что "Церковь Христова пребывает в полноте лишь в Католической Церкви… Существует единственная Церковь Христова, пребывающая в Католической Церкви, руководимой Преемником св. Петра и епископами, состоящими в общении с ним» [103].

Тут же верховный муфтий Италии Хамца Пикардо подтвердил догматическую верность содержащемуся в Коране тезису о том, что «спасение ожидает лишь тех, кто верит в Аллаха и в пророков, одним из которых является Иисус. Весь же Божественный замысел завершается на Мухаммеде».

Наконец, 170 известных раввинов и ученых из Европы, Америки, Израиля (причем в основном это были представители либерального направления в иудаизме) поставили свои подписи под документом, в котором впервые за две тысячи лет от имени значительной части последователей иудаизма декларируется отношение к христианству и христианам. Нет, деклараций участников еврейско-христианских конференций хватало и прежде. Но при внимательном чтении всех этих документов обращает на себя внимание их характерная особенность: рассматриваются и формулируются аспекты отношения христиан к иудеям, но не наоборот — даже в случае совместных деклараций. Точка зрения самой еврейской религиозной общественности на современное христианство и отношения с ним так и не была сформулирована. И вот 10 сентября 2000 г. одновременно в «Нью-Йорк таймс» и «Балтимор сан» был опубликован документ под символическим названием «Дабру Эмет» — «Говорите правду!». В нем сказано, что христианство и иудаизм — это разные религии, вследствие чего, в частности, не допускаются браки между иудеями и христианами… [104]

Но из всех этих антиэкуменических деклараций конкретные выводы сделал только Ватикан.

Собственно, то, что на самом рубеже веков произошло в отношениях Ватикана и Москвы — это точное, хотя и запоздалое отражение перемен в геополитике. Эпоха экуменических контактов и надежд 70 — 80-х годов в точности соответствовала

атмосфере брежневской разрядки, горбачевского разрушения образа врага и т. д.

Но, как мы видим, сегодня утверждение монополярного мира в светской политике привело к тому, что наши былые партнеры по диалогу предпочитают действовать отнюдь не в режиме сотрудничества. Точно то же происходит и в отношениях между церковными лидерами.

Пока у Ватикана не было политической возможности прорваться сквозь «железный занавес», он всегда утверждал, что это ему и не надо, что нас и так любит — «на расстоянии» [qq]. Как только возможность прорыва появилась, Ватикан не преминул ею воспользоваться. Ну что ж, нормальная политика, в которой интересы остаются неизменными, но в зависимости от ситуации меняются средства и союзники.

Поэтому действия Ватикана я не считаю чем-то из ряда вон выходящим. То, что они сделали, это естественно с точки зрения их целей, средств, интересов. Странно только нам делать вид, будто мы всерьез рассчитывали на то, что Ватикан будет верен своим обещаниям. 2000 лет истории католической Церкви должны были избавить нас от груза подобных иллюзий.

Вторая особенность сложившейся ситуации заключается в том, что наши спикеры порой строят свою аргументацию на очень слабой позиции: «католики — это та же Церковь, что и мы. Зачем же им дублировать наши структуры?».

Мне представляется, что здесь стоит говорить в совершенно ином ключе.

Вот, скажем, у меня есть хлебопекарня. И рядом мой сосед тоже открыл хлебопекарню. Я, конечно, могу сказать, что он напрасно это сделал, потому что возможностей моей хлебопекарни вполне достаточно, чтобы обеспечить хлебом всех местных жителей.

Но я могу сказать и жестче; что его хлеб с червоточинкой. Ведь дело не в том, что он рядом стал производить. Просто доказано, что всякий раз, когда он начинает что-то производить, его товары получаются бракованными. Скажем, до этого он открыл пункт по ремонту цветных телевизоров. После его ремонта цветные телевизоры становились черно-белыми.

В общем, тут уместнее была бы реакция, подобная той, которую о. Иоанн Охлобыстин вложил в уста одного из персонажей своего сборника современных апокрифов: «Но католики то! — крикнули ему из-за соседнего стола, — тоже христиане». «Бомба — тоже машина, но на ней за грибами не съездишь», — ответил отец Савва». Да, да понимаю, современный автор малоавторитетен. Но вот древний голос, причем, как нарочно, — западный. Когда-то донатисты предложили блаж. Августину отказаться от взаимного прозелитизма: «оставь в покое наше стадо, и мы не будем касаться твоего». Августин же ответил: «здесь мое стадо, там ваше. Но где же овцы, которых Христос искупил себе?» [rr].

Меня смущает, что в нашей официальной церковной прессе говорят о католиках в терминах, применимых к раскольникам, то есть к людям все же православным, в то время как между католичеством и православием дистанция достигает порой гораздо больших — вероучительных — размеров.

В то же время в такой интонации дискуссии есть определенный смысл. Дело в том, что в предыдущие десятилетия со стороны католиков мы часто слышали заверения в том, что они видят в нас «Церковь-сестру», что наши отношения должны строиться, исходя из общего тысячелетнего наследия… Так вот, в этом наследии есть каноны, которые гласят, что в одном городе не должно быть двух епископов. Церковь строится по строго территориальному принципу. Не может быть в одном городе одного епископа для греков, другого — для болгар, и третьего — для римлян. Не может быть одного епископа для приходов вот с такими обрядовыми особенностями, а другого — для приходов с несколько иным стилем благочестия [ss]. Назначение Ватиканом своих епископов в Россию нарушает не нормы светского права, а именно его же прежние декларации. Поэтому упоминания о нашей «канонической территории», на которую вторгаются новые католические епархии, не столько доказывают «противоправность» действий Ватикана, сколько просто обнажают лицемерие его политики.

Чтобы уйти от нашего упрека в удвоении церковных структур (то есть во внесении раскола в церковную жизнь России), Ватикан свои новые епархии назвал не именами русских городов и территорий, а абстрактно-благочестиво — «архиепархия Божией Матери» (Москва), «епархия св. Климента» (Саратов), «епархия св. Иосифа» (Новосибирск и Иркутск). Но одно исключение было сделано: на Дальний Восток поехал епископ с титулатурой «епископ Восточной Сибири и префектуры Карафуто».

Вот это и возмутило православную Россию (впрочем, не только православную: протесты последовали и от МИДа). Дело в том, что Карафуто — это японское именование Сахалина в период, когда этот остров входил в состав Японский империи. Теперь представьте себе, что лютеранская церковь Германии назначит своего епископа в польский город Гданьск с титулатурой «епископ Данцига». Это будет расценено как проявление реваншистских настроений, как пересмотр итогов Второй мировой войны, отказ от принципов мирного сосуществования и нерушимости государственных послевоенных границ, продекларированных в Хельсинки и т. п.

Жест Ватикана (не будем забывать, чтр двадцативековая культура римской церковной политики есть утонченная культура жестов, символов, полутонов) адресован не России, а нынешним регентам мировой геополитики: Ватикан приветствует установление нового мирового порядка — нового по сравнению с послевоенной ялтинско-потсдамской системой договоренностей. Из равноудаленных от Сахалина точек земного шара (Рима и Вашингтона) почти одновременно пришли одинаковые сигналы: и президент Буш [tt], и римский папа не возражают против японского владения пока еще российским островом.

Были, были времена, когда подобного рода жесты и декларации были не страшны для нашей страны. От той прошлой эпохи остался дивный анекдот: армянское радио спросили — «с кем граничит Советский Союз». Ответ гласил: «С кем захочет — с тем и граничит».

Сегодня же Россия не в состоянии не то что расширять границы своего влияния, но не в состоянии защитить и свои нынешние государственные границы. В условиях, когда большинство наших соседей или уже сильнее нас или развиваются динамичнее нас, надежда уже не столько на армию, сколько на дипломатию. Сильный апеллирует к своей силе, слабый — к закону, к бумажке (как древнехристианские апологеты апеллировали к римским законам, а советские диссиденты — к советской же конституции). Вот и для России важно сейчас отстоять свои права на свои границы. И тут Ватикан делает столь недвусмысленный жест…

Так что я бы не торопился верить декларациям ватиканских и филокатолических пропагандистов о том, будто политика римского империализма осталась в прошлом, что все уже раскаяно, и теперь Ватикан руководствуется только духом любви и терпимости…

Неизменная цель католической политики в православном мире — подчинение его римскому папе. Для этого надо убедить этот мир в том, что католичество как минимум ничуть не хуже православия. Для достижения же этой цели, в свою очередь, надо подружить с католичеством элиту православного (в частности, российского) общества. Так действовали иезуиты, создавая училища для боярских детей. Так действуют и некоторые из современных “миссионеров для племени интеллигенции”.

Сознательно или бессознательно — но о. Александр Мень и его ученики не столько разрабатывали и углубляли православное богословие, сколько выполняли ту программу, которую набросал экзарх Федоров для католической миссии в России: “Прозелитизм и обращение отдельных лиц не должны составлять главной задачи нашей миссии, так как это мало поможет унии. Главной целью мы считаем распространение и популяризацию самой идеи Унии, распространение здравых идей о католичестве и сближение с православным духовенством. Не осветивши российскую тьму настоящим пониманием католичества, нечего и думать о крупных успехах. Путем прозелитизма можно приобрести тысячи душ, но эти тысячи будут только новым препятствием между нами и теми десятками миллионов, которые мы должны привести в “единое стало”. Поэтому, когда приходится нам выбирать между эфемерным успехом в приобретении новых душ и основными задачами миссии, мы, не колеблясь, жертвуем первыми для второй цели” [105]…

Неудивительно поэтому, что после того, как я однажды [uu] заметил, что в книгах о. Александра трудно найти собственно православную богословскую перспективу, единомышленные с ним богословы начали полемику уже не против меня, а по сути против православия как такового. Ими было сказано, что а) православие и католичество суть все равно одно и то же и б) при этом православие хуже католичества [vv].

По правде говоря, я не понимаю, почему призыв “восполнить” православие опытом католичества воспринимается как “прогрессивный” и уместный, а аналогичный призыв восполнить книги о. Александра (которые действительно способны быть хорошим **введением** в христианство) опытом православия воспринимается как “мракобесный”. Если нас призывают к “открытому обществу” и “открытому христианству” — почему же эта открытость должна быть улицей с односторонним движением? Почему под “открытостью” имеется в виду лишь подведение русской жизни, культуры, богословия под стандарты Запада?

Мы должны быть открыты прежде всего к истокам своей собственной Традиции. От Отцов древней Церкви, от Византии мы унаследовали ответственность за большее, чем можем понять, — и не вправе одно поколение, сообразуясь лишь со своим интеллектуальным и духовным уровнем, решать судьбы Вселенского Православия (Вселенского не только в смысле всемирного, но и в смысле всевекового, ибо соборность Церкви осуществляется не только в пространстве, но и во времени). Семен Франк однажды написал, что при важнейших референдумах о судьбах России надо было бы спрашивать не только живых, но и усопших — тех, кто Россию собирал и строил [ww]. Так же и при решении судеб всей Православной Церкви полезно было бы интересоваться не только мнением своего кружка или даже всего своего поколения, но спросить и тех, кто прежде нас жил и создал ту же самую Церковь: верно ли мы понимаем, не слишком ли большое место в нас занимают те наши настроения и нестроения, убеждения и предубеждения, которые выросли не из нашей сродненности с Церковью, а из нашей сродненности с нашим временем и его светской культурой? “Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои” (Притч. 22, 28).

Но современное сознание не очень интересуется событиями, отстоящими от него более чем на одно поколение. В отличие от него, жизнь в Церкви дает не только чувство причастности к Вечности — оно дает чувство непосредственного причастия к Истории. Вопрос об отношениях католиков и православных потому и не может быть “второстепенным” для нас, что **тысячу** лет мы были вместе. Что изменилось потом? И почему вопрос о нашем воссоединении возбуждает и столько радостных надежд, и столько опасений — и тоже уже целую тысячу лет?

Воссоединения от нас настойчиво требуют люди неверующие и маловерующие. Обычно это те, кому кажется, что католичество в чем-то “прогрессивнее” православия, под прогрессивностью имея в виду уступчивость вызовам светского, материалистического, антихристианского общества. Проповедь унии сегодня в России ведется не столько ради того, чтобы обогатить православие духовным и мыслительным опытом католической культуры, сколько ради того, чтобы достаточно высокая степень обмирщенности западного христианства через унию перелилась и в православие, сделав его более “либеральным”, “космополитичным”, “открытым” и т. п [xx]. Именно эта либерально-униональная пропаганда и понудила меня вставить затронуть в этой книге вопрос о расхождениях православия и католичества.

От любой мысли нетрудно отделаться — достаточно ее классифицировать. Так и напоминание о серьезности различий между православием и католичеством, чрезвычайно легко подпадает под рубрикацию — “конфессионализм”, “нетерпимость”,

“ксенофобия” и т. п. И все же я полагаю, что при решении вопроса о взаимоотношениях двух самых близких конфессий христианского мира необходимо принять во внимание и те факты и суждения, которые не укладываются в униональный проект.

В России есть вполне сформировавшаяся и внушающая уважение традиция “филокатоличества”. Имена Чаадаева и Соловьева ручаются за ее интеллектуальную честность. Как и у всякой культурной традиции, у нее есть сейчас и свои творцы, и эпигоны, и вульгаризаторы. Здесь есть люди, которыми движет живое участие, интерес и симпатия к западной культуре. Есть люди, своими декларациями о любви к далекому и издалека же любимому католичеству прикрывающие просто собственное неумение жить в реальной церковной общине [yy]. Наконец, есть и такие (кстати, по большей части клирики), за словами которых о “единстве” стоит почти нескрываемая ненависть к православию и России.

И все же само бытование униональной моды в русской интеллигенции мне кажется странным. Уж, казалось бы, на весь мир славна русская интеллигенция своим неистребимым свободолюбием. Но заходит речь о сдержанном отношении православных к латинству — и тут свободолюбивая интеллигенция поистине “ищет кому поклониться” и начинает бубнить: да подчинитесь же, подчинитесь же непогрешимому папе!

Эта странная мода возмущала еще историка Сергея Соловьева: “Я спрошу у тех, которые не признают никакой религии, но уважают католицизм за его великую будто бы историческую роль и презирают православие за то, что оно этой роли не играло, я спрошу у этих господ: вы не верите ни во что, громко признаетесь в этом, круглый год не заглядываете в церковь — и кто вас за это тревожит? знаете ли вы своего приходского священника, и знает ли вас этот священник? вы совершенно свободны, и этой свободой обязаны православию, ибо католический священник не позволял бы вам так спокойно вольнодумничать, так спокойно презирать его: в нем имели бы вы самого злого врага, доносчика, который или запрятал бы вас в недоброе место, или бы заставил ходить к себе в церковь и на исповедь; если в православии правительство имеет орудие тупое, то в католицизме оно имело бы острое” [106].

И в прошлом веке, в нынешнем русские религиозные философы много писали о том, что православие свободнее католичества. Приведу самого либерального из них — Бердяева: “Православие есть наименее нормативная форма христианства (в смысле нормативно-рациональной логики и морального юридизма) и наиболее духовная его форма… Для Православия характерна свобода” [107]. “Я убежден, что в православии большая догматическая истина, чем в католичестве и протестантизме, что в нем даны бесконечные возможности, именно вследствие его недостаточной актуализированности, что в нем разлит дух свободы” [108].

А западные писатели разве мало и безосновательно возмущались папством? У св. Феофана Затворника есть неожиданная выписка из письма одного современного ему греческого православного богослова: “Мы хорошо знаем, против кого Вольтер и Руссо направляли свои стрелы. Мы знаем, что они много хорошего писали о нас и нашей церкви” [109].

И все же российская интеллигенция, вроде бы такая свободолюбивая, поразительно часто выступает апологетом самой жесткой христианской конфессии — католичества.

Еще более поразительно, что эта филокатолическая мода ширится, несмотря на то, что Ватикан делает все, чтобы дискредитировать себя в глазах россиян. Ибо как же еще назвать то, что Римская церковь представлена в России почти исключительно *польскими* священниками и монахинями? Я мог бы понять, если бы русского интеллигента очаровал католик-француз или итальянец. В конце концов и культура там поразительно глубокая, и традиция философско-богословской мысли, да и просто эти страны вызывают давние и искренние симпатии у русского человека… Но — Польша?! Она-то какой вклад внесла в мировую религиозно-философскую мысль? [zz] И что же доброго приняла Россия из Польши? И есть ли какой народ в мире, который более ненавидел бы русских (отдельный вопрос — о вине самих русских в таком отношении к нам), чем этот, избранный Ватиканом в качестве посредника между ним и Москвой? Слишком сложно складывалась история отношений Польши и России, слишком много было взаимной агрессии. И потому Польша — самый неудачный из возможных посредников в диалоге Западного мира и России.

Еще в прошлом веке В. Болотов писал о том, что польский крестьянин "без всяких сомнений приемлет слух, что папеж каждый день переписывается с Богом и получает ответы на польском языке: igitur a ojczyzne против moskalow. И большинство римокатолических епископов — чуть ли не родной брат тому темному поляку. Апотеза папы атрофировала в них ясную, но холодную мысль в пользу теплого, хотя и туманного чувства… Сил нет, чтобы проникнуться сознанием своего права и часто своей обязанности видеть в папе не отца, которого можно лишь просить, а брата, которому можно предъявлять и требования… «Верховный глава, скорбящий о вас» и «радость тысяч», «радость ангелов и человеков» — вся эта игра на человеческих нервах заменяет доказательства: никто из корреспондентов (речь идет о полемике католиков со старокатоликами — А. К.) повидимому не решился похвалиться, что на его стороне ИСТИНА, какова бы она ни была — на «радость» или на «скорбь» «тысячам людей». Признается ли за Истиною право — быть не только аккордом к высоким и нежным чувствованиям, но существовать самобытно, большой вопрос” [110].

И изменилось ли что-то за столетие в чувствах польских крестьян и их пастырей, начинающих пасти еще и московскую интеллигенцию? Да разве что усилилось — с тех пор как папа стал поляком. И вот московская католическая газета так пишет о встрече московских католических паломников с папой: “Паломничество — некий Исход под водительством Господа. Это восхождение в небесный Иерусалим через очищение и новую жизнь во Христе. Отсвет новой жизни во Христе пал на паломников во время встречи с преемником Его Апостола — Папой Иоанном-Павлом II. Она навсегда останется в сердцах тех, кому выпало счастье участвовать в ней… Я думаю, встреча с Папой — это глубокий опыт веры, ведь там, где Папа — там Церковь, там Иисус Христос, и для меня встреча с Папой была встречей с Иисусом” [111].

И это не просто свидетельство экзальтированной монахини (последние слова — из интервью сестры Целины Войцеховской из

Конгрегации сестер-миссионерок Святого Духа). Так смотрят на себя сами римские первосвященики. Бонифаций VIII (+1303 г.) говорил так: «Папа занимает место Того, кому Отец сказал: Ты Мой сын… Дам Тебе в наследие народы земные и во владение Твое пределы земные» [112].

Еще прежде Иннокентий III (1118–1216 гг.) полагал, что «Викарий Христа поставлен посредине между Богом и человеком, меньший Бога, но высший человека» [113]. Каноническое право римо-католиков даже утверждало — «Если бы зловредность папы простиралась настолько, что он повел бы души большими толпами прямо к дьяволу, то даже в этом случае его нельзя было бы сместить» (Corpus Juris Canonici. Pars 1. Kan. 6, Dist. 40) [aaa].

Тут нельзя не заметить, что после столь сильных формулировок позднейший ватиканский догмат о непогрешимости римского папы, возвестивший, что папа непогрешим только тогда, когда он официально говорит по вопросам веры и морали, есть поистине замена абсолютной монархии на монархию конституционную, ограниченную. На фоне предыдущих суждений пап о своих полномочиях Ватиканский догмат есть несомненное проявление сдержанности.

Восприятие пап как существ, “высших человека”, означает, что в католическом мышлении (или в чувстве) вместо Единого Богочеловека поставлена вереница человекобогов. Христос не остался в истории, Он ее покинул, а на время своего отсутствия передоверил всю полноту власти над людьми римскому первосвященнику [bbb]. Естественно, что этот заместитель (викарий) Христа получил титул “понтифика” — «мостостроителя”. Он и только он строит мост от земли на небо и потому является посредником между Небом и землей. И потому вполне понятен антикатолический протестантский акцент на том, что есть только Один посредник между Богом и человеком — Иисус Христос [ccc].

Православный же мир почувствовал эту подмену еще раньше. В нем издавна звучали слова св. Кирилла Иерусалимского о том, что “Христос — Первосвященник, имеющий священство беспрерывное и не имеющий никакого другого преемника Своего первосвященства” [114]. В нем помнили, что Христос обещал ученикам послать после своего Вознесения Святаго Духа-Утешителя, а не папу. Оригенов ученик Руфин в комментариях к книге Оригена «О началах» называет именно Духа викарием Христа [115]. Перенос же этого служения Утешителя на папу слишком близко к “хуле на Духа Святого”…

Папизм отнюдь не случайное наслоение на римо-католичестве, а его квинтэссенция.

Вкус целого источника можно почувствовать по нескольким каплям. Возьмем «на пробу» священнейшие формулы православной и католической церквей — те слова, через которые они совершают свои таинства.

Католический священник совершает крещение со словами — «я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа». Православный священник при совершении крещения говорит: «Крещается раб Божий… во имя Отца и Сына и Святого Духа». При венчании ксендз произносит: «Я властию мне данной объявляю Вас мужем и женой». В православном храме в аналогичную минуту звучит иная молитва: «Венчается раб Божий… рабе Божией…». Формулы миропомазания: в православии — “Печать дара Духа Святаго”; в католичестве — “Знаменую тебя крестным знамением и утверждаю тебя миром спасения во имя Отца и Сына и Святого Духа”. Латинская формула исповеди — «я, властию мне данной, отпускаю тебе грехи твои» — через Польшу и Украину пришла в XVII веке и в Русскую Церковь. В Древней же Руси формула исповеди звучала: «Грехи твои на вые (шее) моей, чадо». И поныне в остальных православных Церквах исповедальная формула звучит отлично от латинской — «Отпускаются тебе грехи твои».

Это различие замечено уже давно. Старообрядческие тетрадки приводят слова св. Симеона Солунского о различии православной и католической формул крещения: “Я крещаю” или “крещается”. “Ибо крещаю аз не объявляет, что крещающийся вольно желает креститься”, т. е. символизирует свободу крещаемого (Поморские ответы, ответ И, статья ЛЕ). “Подобне и другий панагиот, святый Никифор к латином пишет: но вы же глаголите крещаю тя аз, и творятся попы ваши богом”.

Имперский инстинкт власти проявляет себя в этих римских формулах. В римском восприятии Церковь есть институт власти: от Бога власть делегируется папе и им распределяется епископам и священникам. И эту власть надо обожать и впадать в умиление при виде ее высшего носителя…

И все же — в российской интеллигенции постоянно появляется неожиданно много людей, склонных восхищаться католичеством. Возможно, одна из причин филокатоличества в том, что сам этот проект “соединения церквей” очень техничен, и потому *понятен* для сознания, воспитанного в техническую эпоху. Как быть христианином, как спастись — это все вопросы очень трудные в теории, и очень неудобные, нежелательные в личной практике. А тут можно очень легко выработать *личный* взгляд на “актуально-церковные проблемы”. При случае его можно обнародовать, показуя тем самым “широту взглядов”. Вот вроде и духовные запросы и даже принципы у меня есть — а при этом на деле ничего такого, чем должен наполнять свою духовную жизнь христианин, я все же не исполняю. Чем исповедоваться самому — лучше исповедовать экуменизм. Гораздо приятнее поругать православный фундаментализм и напомнить православным о том, что Христос призвал нас жить в мире, в терпимости и в единстве…

Уже Константин Леонтьев отмечал, что идея унии может быть очень успешна в России именно потому, "что самая мысль *идти под Папу* — ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупна" [116]. Позже то же самое у русских филокатоликов подметил А. Лосев: “Этот эффектный субъективизм и психологизм, соединенный с формалистической строгостью дисциплины всегда бывали завлекательной приманкой для бестолковой, убогой по уму и по сердцу, воистину «беспризорной» русской интеллигенции. В те немногие минуты своего существования, когда она выдавливала из себя «религиозные чувства», она большею частью относилась к религии и христианству как к интересной сенсации” [117]. А что же может быть большей сенсацией, как не “прекращение тысячелетней схизмы между Востоком и Западом”?! Но православие

не любит сенсаций…

Сегодня католическая позиция может казаться привлекательной потому, что она заявляет об отсутствии всяких претензий к православному вероучению. Многократно католиками утверждалось, что наша разница лишь в обрядах. А всякому человеку понятно, что обряды действительно могут разниться. И тогда православные выглядят как кондовые "старообрядцы", отказывающие христианскому миру в праве на естественное национально-культурное разнообразие. Эта тактика униональной пропаганды достаточно лукава — ибо в католичестве есть именно догматы, которые не может принять как православное, так и протестантское сознание. Но католические богословы не могут избежать этого лукавства. Дело в том, что, признай католики наличие *догматических, вероучительных* расхождений между православием и их верой — и они тем самым осудят само католичество. Осудят, ибо признают, что вера древней, "неразделенной" Церкви, без изменений сохраненная православием, отлична от их собственной. А потому и вынуждены католики заявлять, что у них нет претензий к православному вероучению. Готовы они и наше богослужение сохранить неизменным. Одно признайте — умоляют они — признайте власть папы и его право изменять по своему усмотрению вероучение церкви через введение новых догматов без санкции Вселенских Соборов. Католическая "терпимость" на деле — лишь оборотная сторона их авторитаризма. Все может быть "терпимо" — лишь бы подчинялось папе [ddd].

А потому сегодня и самого католичества как целостного феномена уже не существует. Католическая церковь раздроблена на множество богословских школ, традиций, кружков. Есть группы людей и богословов, с симпатией и ностальгией оглядывающихся на Восток и на времена Неразделенной Церкви. Но еще больше людей, озабоченных поиском примирения с протестантским миром, да и с другими религиями. Есть течения, которые терпимы Ватиканом, но перспектива церковного слияния с которыми не вызывает ни малейшего энтузиазма у православных богословов.

Но по вопросу о подчинении папской власти "терпимости" у католиков как раз нет. Православные, не признающие папу существом, "высшим человека", находятся под анафемами католической церкви.

Конечно, униональная пропаганда заявляет, что анафемы давно сняты. Но это не более, чем пропаганда.

Действительно, в 1965 г. папа Павел VI и константинопольский патриарх Афинагор I объявили о взаимном снятии анафем. Послание патриарха Афинагора гласило: «Мы письменно заявляем, что эта анафема, произнесенная в лето от Спасения мира 1054, в июле месяце в великой Канцелярии нашей Великой Церкви отныне и навеки предается забвению и изглаживается из памяти Церкви» [118]. Павел VI со своей стороны сказал: "Мы заявляем, что глубоко сожалеем о словах и делах, сказанных и совершенных в то время и которые не могут быть одобрены. Кроме того, Мы хотим изгладить из памяти Церкви и отнять от ее Среды произнесенную тогда анафему, предав ее полному забвению" [119].

Как видим, речь идет об изменении отношения к одному-единственному историческому событию: к тому, что произошло в Константинополе в июле 1054 г. Но разве этим были исчерпаны негативные действия двух сторон по отношению друг ко другу? Униональная пропаганда любит вопрошать: "А почему вы считаете католиков еретиками? Какой Вселенский собор осудил католичество как ересь?" [eee]. Что ж, не будем этого оспаривать и скажем: пусть вы правы, и пусть действительно в православной традиции нет общецерковных анафематствований католикам…

Но позвольте обратить этот же вопрос к самим католикам: а нет ли в католичестве канонических прещений, наложенных на православных, причем наложенных инстанциями значительно более авторитетными, чем кардинал Гумберт де Сильва Кандида (главное действующее лицо конфликта 1054 г.)?

Такие прещения есть. И они не были отменены с аннулированием заявлений, сделанных в 1054 г. Дело в том, что в церковной традиции принято возглашать новые догматические формулировки под видом канонов. Каждый догмат облачается в каноническую, то есть церковно-дисциплинарную одежду. Тот, кто не принимает нового изложения вероучения, не может считаться членом Церкви. Первый Вселенский Собор не просто принял Символ Веры. Он анафематствовал всех тех, кто не принимают возглашенного им исповедания [fff]. И позднее догматы принимались в виде: "Аще кто не исповедует, яко… да будет анафема".

Так поступил и собор в Бари в 1091 году, на котором после речи Ансельма Кентерберийского, одолевшего (как казалось католикам) своих православных оппонентов, папа Урбан возгласил анафему всем инаковерующим [120].

Лионский Собор 1274 года: «Мы осуждаем и опровергаем тех, кто отважится отрицать, что Дух Святой вечно исходит от Отца и Сына» [121].

Ферраро-Флорентийский Собор 1439 года свое определение о том, что Дух Святой исходит от Отца и Сына как от единого начала (filioque) сопроводил следующим анафематствованием (до сих пор не отмененным): «Святая Римская Церковь осуждает, порицает и анафематствует всякого, кто думает обратное или противоположное, и объявляет его чуждым Телу Христову, которое есть Церковь».

Не сделал исключения и Первый Ватиканский Собор, провозглашая новый догмат о непогрешимости римского папы. Этот догмат был провозглашен в виде четырех канонов. Вот их полная формулировка [ggg]:

"1. Если кто скажет, что блаженный апостол Петр не поставлен Господом Иисусом Христом князем всех апостолов и видимой главою всей воинствующей Церкви, или же что он получил прямо и непосредственно от того же Господа нашего Иисуса Христа только первенство чести, а не истинного и подлинного первенства власти, да будет анафема [hhh].

2. Если кто скажет, будто не является на основании установления самого Господа нашего Иисуса Христа, то есть по Божественному праву, что блаженный Петр имеет в своем первенстве над всей Церковью непрерывных преемников, или что римский первосвященник не есть преемник блаженного Петра в этом первенстве, да будет анафема [iii].

3. Если кто скажет, что римский первосвященник имеет только полномочия надзора или направления, а не полную или высшую власть юрисдикции во вселенской Церкви не только в делах, которые относятся к вере и нравам, но даже и в тех, которые относятся к дисциплине и управлению в Церкви, распространенной во всем мире; или что он имеет только важнейшие части, но не всю полноту этой высшей власти; или что эта его власть не есть ординарная и непосредственная, как на все и на каждую церковь, так и для всех и для каждого пастырей и верных, да будет анафема [jjj].

4. Верно следуя преданию, принятому от начала христианской веры, мы учим и определяем, что нижеследующий догмат принадлежит к истинам Божественного откровения. Папа Римский, когда он говорит с кафедры («ex cathedra»), т. е. когда, исполняя свои обязанности учителя и пастыря всех христиан, определяет, в силу своей верховной апостольской власти, что некое учение по вопросам веры и нравственности должно быть принято Церковью, пользуется божественной помощью, обещанной ему в лице святого Петра, той безошибочностью, которой Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь, когда она определяет учение по вопросам веры и нравственности. Следовательно, эти определения Папы Римского непреложны сами по себе, а не из согласия Церкви [kkk]. Если кто-либо имел бы, что не угодно Богу, самомнение осудить это, он должен быть предан анафеме» [lll].

Как видим, католики — это не просто люди, которые со странным воодушевлением относятся к римскому епископу. Католическое вероучение анафематствует всех тех, кто не разделяет этих чувств. И эти анафемы, касающиеся всех православных и носящие вероучительный характер, отнюдь не отменены Ватиканом — в отличие от анафемы 1054 года, касавшейся лично константинопольского патриарха Михаила и всех, находящихся с ним общении. Униональная пропаганда любит говорить о том, что анафема 1054 года снята, но, к сожалению, умалчивает об анафемах 1870 года. А отменить последние, перетолковав догмат о папской непогрешимости лишь в частный теологумен, — значит как раз признать догматическую ошибку тех пап, которые и ввели и поддерживали сей догмат.

Так что приходится лишний раз убеждаться в правоте Ю. Самарина: папство приковано к тяжкому наследию своих вековых притязаний [122] и именно потому неспособно к соединению с православием. Ведь понятно, что соединение католиков с православием не сможет состояться без отмены этих анафем [mmm].

Пока же они есть — многие поколения православных оказываются в рядах анафематствованных, и среди них — наши Святые. Леонид Федоров, экзарх католиков восточного обряда в России, человек прямой и стремившийся мыслить логично, однажды спросил своего иерархического начальника, униатского митрополита Андрея Шептицкого — может ли католик восточного обряда молиться русским святым: преп. Сергию Радонежскому, св. Александру Невскому, преп. Серафиму? На прямой вопрос он получил прямой ответ: нельзя молиться тем русским угодникам, которые жили после “разделения Церквей” и не канонизированы Римом [123]. Это вполне логичный вывод из латинской догматики.

Среди современных филокатолических мифов видное место занимает миф о том, что Ватикан раскаялся в своем былом империализме. И анафемы на православных им, мол, давно сняты, и извинения принесены. Да вот только жестокосердые ортодоксы не желают последовать папскому примеру и дать просимое прощение…

Что ж, вспомним историю совсем недалекую — историю Западно-русского края: Западной Украины и Западной Белоруссии. Это земля, которая неоднократно переходила в те или другие государственные образования, входя в состав Киевской Руси, Речи Посполитой, Австро-Венгерской империи, Российской империи, опять Польши, Советского Союза, Третьего Рейха, опять СССР. Теперь это уже независимая Украина.

И эти перемены границ сказывались на религиозной обстановке. Когда в 1944 году эти территории снова оказались подчинены Москве, то Сталин повел там жесткую репрессивную политику против местных греко-католиков, униатов. Униаты — это люди, которые служат по православному обряду, но подчиняются Римскому Папе. Сталин объявил вне закона униатскую церковь, иерархи которой и в самом деле весьма лояльно относились к гитлеровской оккупации, а после возвращения советских войск оказывали поддержку бендеровцам (местным националистически настроенным антисоветским партизанам).

Над этим краем нависла угроза тотального уничтожения всякой местной религиозной культуры. Что было делать Русской Православной Церкви? Смириться с тем, что в разрушенных храмах поместят коровники, или же поспешить встать между ГПУ и сотнями тысяч людьми, у которых государственная власть все равно отбирает их храмы? Наша церковь избрала второй путь. Московская Патриархия встала между репрессивными структурами и религиозной жизнью местных жителей. Патриархия как бы сказала: «мы эти храмы возьмем к себе. Мы объявляем, что это наши приходы и поэтому вы их не трогайте. Тех, старых священников, которые проповедовали против Москвы, против Сталина, их нет, они ушли, там будут наши священники. Мы же доказали в годы войны нашу лояльность к Советской власти — и такую же лояльность мы гарантируем в этих приходах на Западной Украине, если они будут переданы нам».

Патриархия объявила эти храмы своими. И тем самым сохранила и храмы, и привычный для униатов православный строй Богослужения, и церковные таинства (богослужение в бывших униатских храмах осталось тем же — ибо уния предполагала сохранение православной службы при подчинении Римскому Папе)… Благодаря такой политике западно-украинские области оказались самыми религиозными даже в советские годы (в одной львовской епархии было свыше 1000 приходов, что составляло десятую часть приходов всей вообще Русской Православной Церкви).

Теперь же униаты считают, что мы эти храмы украли. На самом деле мы их взяли не у них, а у ГПУ. Иначе они были бы

просто разрушены. С точки зрения Русской Церкви это был поступок, который помог сохранить основы церковности и благочестия на Западной Украине, а с точки зрения униатов мы выступили чуть ли не как воры.

А затем, когда начался распад Советского Союза и становление самостийной Украины, то на волне националистического подъема эти храмы были возвращены униатам, причем в некоторых случаях — откровенной силой.

Наша Церковь не возражала против того, чтобы люди, желающие стать униатами и осознающие себя таковыми, получили назад свои храмы. Мы просили только об одном: чтобы было учтено реальное разнообразие мнений людей, которые там живут. Ведь за эти сорок лет кто-то искренне понял, что такое православие и полюбил его. Кто-то туда переехал из восточных областей Украины или из России. Так что ни о какой религиозной монолитности Галичины речи быть не может — там живут люди разных религиозных традиций.

И поэтому была создана четырехсторонняя комиссия с представителями Ватикана, Греко-католической церкви, Московского Патриархата, Украинской Православной Церкви. Документ комиссия приняла следующий: в каждом селе, в каждом городском квартале, на каждом приходе проходит локальный референдум. Если большинство именно местных жителей пожелает, чтобы храм был греко-католическим — он будет греко-католическим, если большинство в этой общине пожелает, чтобы он остался православным — он будет православным. И при этом победившее большинство должно позаботиться о меньшинстве и построить им альтернативный храм. На бумаге все это было хорошо, но на бумаге же это соглашение и осталось.

Началось насилие: шантаж, угрозы, избиение священников, угрозы их женам и детям, захваты боевиками храмов. И в итоге целые наши епархии были просто физически разгромлены на Западной Украине при поддержке местных городских, районных и областных властей.

В этих условиях Патриархия неоднократно обращалась к Римскому Папе с тем, чтобы он своим авторитетом призвал свою паству не руководствоваться методами средневековья, а перейти к более цивилизованному, более христианскому образу отстаивания своих прав с учетом интересов прав других людей. В ответ же мы слышали, что, «вы знаете, эти униаты — они горячие парни и они нас не слушаются». Это довольно странно, потому что все своеобразие греко-католичества и состоит в том, что, сохраняя православный обряд, они вошли в подчинение Риму. А здесь какой-то странный выверт украинского католичества: вопросе о битии москалей Папу они не слушаются.

Впрочем, публичных и ясных слов осуждения в адрес поведения украинских греко-католиков Римским Папой и не было высказано. Даже когда он посетил Украину летом 2001 года — даже тогда все ограничилось ни к чему не обязывающим «нам простите и мы прощаем», но не был конкретно назван этот, современный грех католиков.

Папа не произнес слов, дающих нравственную оценку тому насилию, которое в наше время учинили западноукраинские униаты по отношению к православным. Слова же о том, что давайте простим друг друга, слишком абстрактны. Любой священник знает, что это формула псевдоисповеди. Вот человек приходит на исповедь и говорит: батюшка, всем грешен [nnn]. Эта тотальность означает неумение усматривать свою вину в конкретных поступках и ситуациях. К сожалению, Римский Папа на Украине «каялся» именно в таком стиле.

Дело тут не в нашей «обиде». Дело в самой структуре церковного сознания — католического и православного. И та и другая традиции мыслят прецедентами: то, что было некогда в церковной истории, становится «преданием», образцом для подражания — если только не было осуждено Церковью же. Лет через сто униатский триумф над «москалями» станет местным священным преданием. И когда потомкам нынешних погромщиков захочется еще с кем-то выяснить отношения, память им подскажет: наши благочестивые предки, исповедники, выжившие в советском кошмаре, потом честно и по мужски отняли у москалей захваченное, причем римский папа это их дерзновение не осудил; а, значит, и мы можем им подражать…

Вот для того, чтобы рядом с униатами не было опасно жить людям иных взглядов — и нужно было, чтобы Ватикан дал ясную нравственную оценку действиям погромщиков. Не возврата «имущества» мы ожидаем, а простой нравственной порядочности.

Православные епархии на Западной Украине разгромлены, есть большие города, в которых нет ни одного православного храма, приходится собираться и молиться где-то на квартирах. И поэтому Московская патриархия условием встречи с Папой поставила совершение жеста доброй воли. Именно жеста. Речь не идет о том, чтобы вернуть ситуацию на Западной Украине к концу 80-х гг. Речь идет только об одном: покажите нам, что вы действительно относитесь к нам как к братьям. Мы называем вам четыре адреса, четыре города, в которых существуют большие православные общины, но их жизнь назвать нормальной сегодня нельзя. В то же время количество храмов, которое реально сегодня находится во владении греко-католиков, непропорционально велико. Вот в этих четырех городах вы можете вернуть нам четыре храма, а точнее два здания епархиальных управлений и два храма. На фоне тысяч храмов, перешедших греко-католикам, вернуть четыре здания — это действительно не более, чем жест. Но этот жест позволит нам предположить, что все-таки ваше доброе отношение к нам существует не только на словах, но и на деле.

Папа хотел бы вслед за Киевом посетить и Москву. Для него это было бы самым великим политическим успехом за время его жизни. Иоанн Павел II — это Папа эпохи Рейгана, эпохи последнего всплеска «холодной войны». Кажется, ему хочется содрать со своего лица эту маску, чтобы в памяти народов остаться не символом противостояния, а Папой, который именно объединяет людей. Это был бы символ: Папа, пришедший к власти и осуществлявший свое правление на антисоветской риторике — и вот именно он вдруг вступит в Москву подобно Сталину из киномифа «Падение Берлина», якобы вступающем в поверженный Берлин. Ему, конечно, очень этого хочется. Ради этого он готов принести нам драгоценный дар — Казанскую икону Божьей матери, которая была украдена из России в 1905 году.

Позиция же нашей церкви достаточно проста. Мы не против приезда Римского Папы, мы готовы с ним беседовать хоть в Москве, хоть в Риме. Но мы не хотим, чтобы эти беседы были лицемерными. Мы хотим убедиться в том, что Римский Папа едет сюда не как триумфатор или крестоносец, а как человек, который действительно видит в нас христиан, братьев во Христе.

В противном случае, эта встреча будет пустой формальностью, вдобавок сомнительной нравственной доброкачественности. Ведь встречи такого рода по протоколу предполагают улыбки, объятия, поцелуи, заверения в добром и дружеском отношении. Но разве можем мы с чистым сердцем сказать, что сегодня с Римским Папой у нас именно такие отношения? А если не можем — то зачем же лицемерить? Зачем позировать журналистам? Встреча должна быть некой печатью, завершающей процесс диалога. А диалога-то и нет.

Да, теоретический, богословский диалог с католиками не прекращается до сих пор. Но не получается у нас гуманитарный диалог. И было бы странно обсуждать философские проблемы, когда в наших отношениях существуют проблемы чисто человеческие.

Причина холодности наших отношений не в том, что Римский Папа верит иначе, чем Московский Патриарх. Патриарх встречается и радушно общается с мусульманскими лидерами, с протестантскими, деятелями светской культуры… Так что не разномыслие является причиной того, что мы отказываем в человеческом общении Папе. Дело не в теоретических разногласиях, а в реальной боли реальных людей на реальной земле Западной Украины.

При нынешнем молчании Ватикана получается, что где бы Римский Папа ни встретился с Патриархом — в Киеве, в Москве или в Риме — всюду это были бы объятия через слезы и кровь украинских православных. Поцелуи иерархов стали бы ширмой, скрывающей слезы избитых православных священников на Западной Украине.

И, коль уж говорить о встрече такого высокого уровня, то давайте будем реалистами. Нынешний Папа в силу своего возраста человек уходящий. На политическом жаргоне — «подстреленная утка». Имеет ли смысл о чем-то разговаривать именно с этим человеком? Не стоит ли серьезный диалог перенести на то уже недалекое время, когда в Риме появится новый Понтифик? Кроме того, это человек, который в значительной степени отягощен своим прошлым и до некоторой степени национальными предрассудками. Как писала парижская газета «Монд» еще в начале 80-х гг., «Иоанн Павел II — прежде всего поляк, а Папа по совместительству». В более поздние времена, в 90-е гг., один итальянский кардинал меня заверял, что если бы Папа был итальянец, то тех проблем в отношениях Ватикана и Русской Церкви, которые есть сейчас, просто бы не было. А дальше он пояснил, в чем дело: «просто Папа пробует взять реванш за поражение Польши в XVII веке».

Так не лучше ли подождать естественного хода событий, когда появится новый римский понтифик, не обремененный ни стереотипами холодной войны, ни пафосом польского мессианства. Если новый Папа будет итальянцем, то есть надежда, что он будет достойным и перспективным партнером в нашем диалоге.

Так что не стоит уклонения Патриарха от объятий Папы считать проявлением «нецивилизованности».

Среди странностей филокатолической пропаганды — то, что *плюралистические* сторонники *унии* стремятся осуществить свой проект вопреки явно ощутимому и высказываемому желанию самого православного народа. Вот лишь одна фраза из “Московских новостей”, после которой вполне ясно, почему слова “демократическая пресса” я могу употреблять лишь в кавычках: “Важнейшее проявление жесткого противостояния между церковными либералами и консерваторами — отношение к экуменизму. Прошлый Собор не смог разрешить этот спор. Похоже даже, что большинство иерархов РПЦ готовы идти на поводу у “общественного мнения”, где преобладают сегодня изоляционистские, антизападные настроения” [124]. Да разве демократия не состоит в том, чтобы “идти на поводу у общественного мнения”? И почему это в церкви “общественное мнение”, если оно не прозападно, то уж и в кавычках?

И еще одно не учел псевдонимный автор “Московский новостей”. “Консерватор” — слово, с которым надо крайне осторожно обращаться при анализе процессов, происходящих в современной русской Церкви. Привычный шаблон предполагает, что консервативны старики, а либеральна и прогрессивна молодежь. Но в нашей Церкви сегодня все иначе. Именно старейшее поколение иерархов, воспитанное митрополитом Никодимом в 60–70 годы, настроено экуменично, а молодой епископат, взошедший на свои кафедры в 90-е годы, настроен более строго [ooo]. Есть инерция, консервирующая экуменизм эпохи брежневской “разрядки”, а есть новое поколение, которое обновляет жизнь нашей Церкви, исходя из стремления утвердить ее православность (о. Александр Мень точно заметил, что церковная молодежь становится гораздо более консервативной, нежели ему хотелось бы: «Можем ли мы сегодня, на пороге третьего тысячелетия, возвращаться к средневековому состоянию христианского мышления? Некоторые люди, особенно молодые, сегодня готовы к этому») [125].

В утверждении своего собственного бытия, своей исторической памяти наша Церковь действительно нуждается. Но это не повод для того, чтобы опереться на Ватиан.

Да, целую тысячу лет нам твердят: “Вы слишком слабы, соединяйтесь с нами”. Согласен. Действительно, бывали времена, когда очень слабы бывали православные государства; бывали времена, когда богословски и миссионерски немощны оказывались национальные православные церкви. Особенно ослаблено православие сегодня. Но, во-первых, мы и не рассчитываем на “всемирно-историческую” победу православия в рамках земной истории. Мне близки мудрые слова католика Анри де Любака: “Нам не было поручено сделать так, чтобы истина восторжествовала. Нам было поручено всего лишь свидетельствовать о ней” [126]. Во-вторых, однажды мы уже видели, сколь “усилила” уния православный мир (от заключения унии до падения Константинополя, ради спасения которого уния, собственно, и заключалась, прошло 13 лет). Византия же в награду за отречение от православия получила от Рима помощь в количестве 300 солдат и двух галер [ppp]. Что же касается сегодняшнего дня, то самым уместным был бы такой ответ: “Да, мы действительно слишком слабы — и потому не станем

соединяться с вами, чтобы не быть просто ассимилированными. Окрепнем — вступим в диалог. А там — посмотрим”.

Использовать же слабость нашей церкви (в том числе богословскую слабость, вызванную разорванностью традиции академически-богословского образования) для того, чтобы убедить православных в том, будто они всего лишь недоразвившиеся католики, — занятие не самое благородное. В свое время Г. Честертон сказал, что в Темные века Церкви оставалось только одно — “отчаянно биться с варварами и упрямо твердить Символ веры” [127]. Вот и нам — перед лицом всех религиозных соблазнов, бывших когда бы то ни было в истории человечества и вдруг одномоментно хлынувших в сегодняшнюю Россию — надо хотя бы заученно твердить Символ веры и хранить православную молитву в уповании, что она однажды вновь родит такую адекватную себе православную мысль, которая сможет дать разумный ответ на искушения синкретизма или униатства.

В начале этой книги уже говорилось о том, что для православия, пережившего в XX веке одну из самых трагичных и сокрушительных катастроф в своей истории, очень важно сегодня в диалоге с обеспамятевшим светским обществом не потерять своего голоса, не сбиться на подражание чужим интонациям. Далеко не всегда в ходе своей двухтысячелетней истории Церковь сразу могла формулировать ответы на обращенные к ней вопросы. Но если о каком-то не слишком удачном богословском опыте шла слава как о единственно “точном изложении православной веры” — ей приходилось охлаждать пыл почитателей очередного увлекшегося катехизатора и заявлять, что церковный опыт не вмещается в его книги.

В наш век, уже не столько книжный, сколько газетный, стоит предупредить и о том, что униатство не есть православие. Об этом стоит предупредить потому, что сегодня немало священнослужителей, формально принадлежащих к православию, уверяют своих собеседников и читателей в том, что разница между римской церковью и православием — лишь обрядовая, этнографическая.

Даже если предположить, что происшедшее в XI веке, было страшной ошибкой, похоже, это была “промыслительная ошибка”. Мне представляется, что отношения православия и католичества сродни истории Исава и Иакова. Исаак по ошибке благословил младшего сына. Но только по причине этой ошибки Священная история не прервалась и нить патриархов потянулась дальше…

Восток оказался отделен от Запада — и смог сохранить более архаичные формы церковной мысли и жизни, без перерождения в схоластику. Всё, что принес Западу последующий “прогресс”, есть теперь и у нас. Теперь же настала пора православному миру передать на Запад тот талант серьезного отношения к духовной жизни, который был некогда и на Западе, но который был рассеян веками секуляризации.

Западным экуменистам, ведущим диалог с православием, нравится в православии именно наша архаичность, традиционность. Они смотрят на православный мир с ностальгической тоской — слава Богу, что история не всюду текла с одинаковой скоростью и что в христианском мире остались островки с таким строем духовной жизни, с таким идеалом христианства, который не изменился со времени Отцов и Древних Соборов… А российские экуменисты любят католичество за нечто совершенно противоположное — за “современность” и модернизм. И требуют от нашей Церкви, чтобы мы в темпе реформ не уступали католикам… Так ведь именно в этом случае мы станем для них (я говорю не о римских политиках, а о европейцах, тянущися к православию) неинтересны. Именно в этом случае диалога и обмена не произойдет — ибо какой же обмен между идентичными общинами. Русские филокатолики ценят в католичестве то, от чего многие католики ищут спасения в православной традиции. Поистине — странная любовь.

ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО В ОПЫТЕ МОЛИТВЫ

В религии мысль воплощается в дела, теория — в практику, богословие налагает явственный отпечаток на антропологию. Человек склонен постепенно уподобляться тому, во что он искренне верит. И религии вполне сознательно развивают свои способы воздействия на своих адептов с тем, чтобы человек перестроил свой внутренний мир по тем нормам, что приняты в данной традиции. И, значит, разница религий — это не столько разница теорий, то есть правоверия и кривоверия, сколько различие духовной практики, то есть православия и инославия, ортодоксии и гетеродоксии. Различие духовных традиций — это прежде всего различие их молитвы, которое в конце концов ведет к созданию различных антропологических ликов конфессий.

“Как бывает правильно поставленный голос, так бывает и правильно поставленная душа”, — писал священник Александр Ельчанинов [128]. И постановку этой души желательно вести по избранному звучанию камертона. А если камертон сфальшифил, если то, что привычно считается чистым звуком в одной традиции, есть нестерпимая какофония с точки зрения другой? Подлинной ересью является как раз не столько ино-мнение, сколько ино-славие.

Поскольку же человек научается молитве не из учебников, и по опыту соучастия в молитве уже существующей и уже молящейся общины, то вполне понятен канонический запрет на совместную молитву с еретиками. Он связан не с опасением, что пятидесятник, говоря “Отче наш”, обращается к диаволу, а с нежелательностью заимствования инославного образа Богообщения [qqq].

Есть своя правда в словах А. Ф. Лосева: “Молиться со стеариновой свечой в руке, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном, можно только отступивши от правой веры. Это — ересь в подлинном смысле, и подобных самочинников надо анафематствовать” [129]. Ведь действительно — ересь…

Если бы религия сводилась к догматике, то можно было бы принудить группы экспертов-богословов к соглашениям, примиряющим интерпретации евангельских текстов. Но образы молитв и образы “внутренних человеков” нельзя изменить принятием экспертного консенсуса. “Словеса опровергаются словесами, но чем можно опровергнуть жизнь?” — вопрошал св. Григорий Палама [rrr].

И настолько жизненный опыт разных религий различен, что в конце концов разные “внутренние человеки” рождаются в них. И эта разница сокровенных антропологических реалий (я надеюсь, не надо пояснять, что духовная антропология не имеет ничего общего с медицинской или расовой) проявляется даже внешне.

Лики конфессий оказываются разными. На фоне сегодняшних межрелигиозных и межконфессиональных дискуссий представляется, что между богословием православия и баптизма минимум различий. Но посмотрим на лица двух людей, каждый из которых в своей конфессии считается образцом исполняемого им христианского служения. Пусть это будут, например, Билли Грэм и о. Амвросий Оптинского. Даже по их фотокарточкам будет заметно, что духовный опыт этих людей почти не имеет ничего общего. У одного из них глаза явственно промыты и просветлены покаянием… [sss]

В православии правильно поставленная душа рождает в себе такой строй, который именуется странным словом — *радостопечалие* [130]. Если есть только печаль, только самоохуление, только самоуничижение — это ересь. Для такого человека его ощущение собственных немощей и грехов заслонило Бога и Его любовь.

Но если есть только радость и нет покаянного вздоха, который примешивается едва ли не к каждому дыханию — то это тоже ересь. Это значит, что человек настолько увлекся изучением рекламно-евангелических листовок, что утратил познание о себе самом. Некая, не особенно глубокая “идея о Боге” заслонила от такого человека самого Бога, а значит, луч Света не смог высветить для него потемки его собственной души. “Луч солнечный, проникая через скважину в дом, просвещает в нем все, так что бывает видна и тончайшая пыль, носящаяся в воздухе, подобно сему, когда страх Господень проходит в сердце, то показывает ему все грехи”, — читаем мы у преп. Иоанна Лествичника очень традиционную для православия метафору [131]. Билли Грэм убежден сам и убеждает тысячи других людей в том, что “уверовав, мы уже не грешим”. Доктрина сдавливает человеку совесть, и он теряет покаянный дар. Что ж, протестантам, распространившим догмат о непогрешимости на всех своих единоверцев, стоит напомнить, что первый протестант — Мартин Лютер — в “Большом Катехизисе” процитировал очень православные слова блаж. Иеронима: “Покаяние — это доска, на которой мы должны всплыть и переправиться после того, как разбился корабль, на который мы вступаем и плывем, когда в христианство приходим” [132]. Покаяние и есть радостопечалие: печаль — потому что есть зрение своих грехов, а радость — потому, что есть изнесение их пред лицо Спасителя.

Еще одно характерно православное слово, говорящее о том же умении сопрягать в единое звучание разные и даже как будто взаимоисключающие устроения души — это слово *умиление*. С. Аверинцев это грекославянское слово перевел на русский язык как “любовь с заплаканным лицом” [ttt].

Лествичник поясняет причину радости молитвенников: если присутствие любимого человека видимо всех нас изменяет и делает веселыми, радостными и беспечальными, — тем более возвеселяет присутствие Небесного Владыки, невидимо сходящего в душу. “Тогда и по наружному виду изъявляет светлость души”, — заключает он [uuu].

За много веков до него св. Игнатий Богоносец пишет траллийцам, что “образец вашей любви я получил и имею в вашем епископе, которого сама наружность весьма поучительна” (Траллийцам, 3). Понятно ведь, что речь идет не об облачении епископа (тогда священнические одежды не отличались от обычных) и не о длине его волос. Нечто внутреннее просвечивало вовне. Значит, проповедовать можно не только словом и не только с кафедры. Монах, молчаливо идущий по городу, делает не меньше для проповеди Евангелия, чем активнейший член какой-либо корейской миссии [vvv].

А вот свидетельства об обратном душеустроении. “Посмотрите на Ницше. Ведь достаточно взглянуть на его лицо, чтобы решительно сказать, что этот человек не любит Спасителя” (свящ. Анатолий Жураковский) [133].

Таково же впечатление Николая Гумилева от картины Франчабиджо:

Его глаза — подземные озера,

Покинутые царские чертоги.

Отмечен знаком высшего позора,

Он никогда не говорит о Боге [www].

Конечно, это суждение о глазах атеиста. Но и в христианском мире разная мера глубины и подлинности духовного опыта тоже налагает вполне зримый отпечаток на людей. Говоря о картинах, украшающих западные храмы, св. Игнатий (Брянчанинов) писал: “Так и видно, что живописцы были люди, вполне плотские, не имевшие ни малейшего понятия о духовном, никакого сочувствия к нему и потому не имевшие никакой возможности изобразить человека духовного живописью. Не имея понятия о том, какое положение принимают черты лица углубленного в свою молитву святого мужа, какое положение принимают его глаза, его уста, его руки, все тело его, они сочиняют в невежественном воображении своем произвольную, невежественную мечту, сообразно этой мечте устанавливают натурщика или натурщицу, и отличная кисть изображает на полотне совершенную нелепость, так, как красноречивейший оратор по необходимости должен был бы произнести самую

бестолковую речь, если б заставили его говорить о предмете, вовсе неизвестном ему… Изображению святого должны быть чужды изысканная поза, движение, иображающее восторженность, положение лица романическое, сентиментальное, с открытым ртом, с закинутою кверху головою или с сильно устремленными кверху глазами. Также не должно изображать святых жен и дев с опущенными книзу глазами: дева начинает тогда опускать вниз глаза, когда явится в ней ощущение греховное; в невинности своей она глядит прямо” [134].

Различие картины и иконы — не просто различие двух художественных школ. В нем сказывается существенное расхождение именно молитвенного опыта. По мнению Л. Успенского, перед “реалистически-сентиментальными” картинами можно молиться не благодаря, но лишь — вопреки им…

Вспомним восприятие католической “внешности” человеком, стоявшим у истоков русского экуменического движения — о. Сергием Булгаковым. В пору юношеского атеизма он пережил религиозное потрясение у Сикстинской Мадонны. Спустя десятилетия, оказавшись около нее снова уже в эмиграции и уже не юношей-нигилистом, а священником, он испытал новое потрясение: “Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота, с ее религиозной двусмысленностью, но… безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — это хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой… Какая-то кощунственная фамильярность: ну можно ли после видения Божией матери брать такой тон? Это не икона, это картина. Грядет твердой человеческой поступью по густым, тяжелым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вещим младенцем. Нет здесь Девства, а наипаче Приснодевства, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, пол… Я наглядно понял, что это она, ослепительная мудрость православной иконы, обезвкусила для меня Рафаэля, она открыла мне глаза на вопиющее несоответствие средств и заданий… Красота Ренессанса не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев…”. Затем Булгаков вспоминает, что еще более резко отзывался ему об этой картине Лев Толстой: “Ну что же — девка родила малого, только всего — что же особенного?” Тогда этот отзыв возмутил Булгакова, но — “теперь я понял и почувствовал нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность” [135].

Разница православия и католичества — это различное проведение границы между душевным и духовным: у нас она пролегает в разных сферах. То, что в православии есть еще лишь естественное состояние, в католической мистике воспринимается как уже благодатное. Западная картина и восточная икона зримо показывают эту разницу. А. Лосев проявление этих внутренних различий видит в том, как “отличается умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи” [136].

И в богословии, и в мистике, и в музыке [xxx] многое из того, что Запад представляет как “духовно-благодатное”, Восток сдержанно оценивает как “душевное”, рукотворно-человеческое.

Но отождествление душевного с духовным и есть состояние “мнения”, прелести. Не только суровый аскет св. Игнатий Брянчанинов чувствует привкус прелести в высших проявлениях западной мистики, но и тот же Лосев пишет о “явной и принципиальной прельщенности этого (католического) опыта тварью” [137].

Учебники богословия и теологические монографии обычно ведут сопоставление религиозных путей по их периферииям — через сличение догматических формулировок. Берется один катехизис и сличается с другим. Почти нет попыток сопоставления духовного опыта, опыта молитвы [yyy].

Тем более не по силам эта задача мне. И все же, в порядке скорее указания на вопрос, нежели итогового утверждения, приведу некоторые сопоставления, касающиеся мистики православия и мистики католичества.

По моему представлению, важнейшее различие православия и латинства лежит не в горизонте споров о Filioque или папском примате, а в практике медитативной молитвы. Духовные авторитеты Запада настойчиво рекомендуют тот путь духовного делания, который категорически запрещают духовные учителя Востока (причем еще со времен церковного единства) [zzz].

Речь идет о том, как должен держать себя человек во время молитвы. Как человеку защитить себя от того, чтобы незаметно для себя самого начать молиться… себе самому. Задолго до Фейербаха и Фрейда христианская мысль знала, что человек способен сам создавать объекты своего религиозного поклонения. Человек способен спроецировать свои страхи и надежды “вовне”, сделать их отчужденными от самого себя, сублимировать и вознести на “небеса”. Человек может сам спровоцировать в себе такие психические состояния, которые он будет склонен рассматривать как пришедшие к нему извне, как откровение и благодатное посещение. Человек выступает творцом своего религиозного опыта.

В признании этого факта нет ничего странного для религии. Конечно, религиозная деятельность есть деятельность человека и конечно, как и всякая деятельность, она подчинена законам человеческой психики (в том числе и законам бессознательного, и законам социальной психологии). Вопрос в другом — можно ли до конца объяснить *всю* сферу религиозной жизни человека исключительно человеческим психизмом? Человеческое сознание создает свои образы об ином. Эти образы — человеческие. Но значит ли это, что *иное* в них никак не присутствует, что все человеческие порождения так и не выводят его за рамки субъективности? Человек обо всем говорит человеческим языком — но значит ли это, что в бытии нет ничего, кроме человеческих слов?

Как и наука и как почти любая философия, богословие полагает, что в человеческом опыте все же есть нечто порождаемое не самим человеком, но внешней по отношению к нему и самобытной реальностью. И вот вопрос: как уловить присутствие не-человеческого в человеческом опыте? Где критерий “объективности”?

Для ответа на этот вопрос философия создала специальную дисциплину — гносеологию (теорию познания). В православном богословии такой методологической дисциплины нет (может быть — еще нет). И, конечно, Отцы не были похожи на Канта и не писали “Критику чистого разума”. Но с другой стороны, для них вопрос об ошибке был вопросом совсем не теоретическим. Не для получения докторской степени, а для выживания и для спасения души нужно было распознать обман и остеречься от ошибки.

И поэтому опытным путем Отцы пришли к некоторым конкретным советам, помогающим отличать опыт чисто человеческий от того опыта, в котором человеческое оказывается пронизано Божественным. Один из этих советов — не заниматься самовозбуждением. Не провоцировать в себе какие-либо острые “религиозные” переживания”. Не искать видений и чудес [aaaa]. Держать в узде воображение. И поэтому во время молитвы надо строго воздерживаться от того, чтобы представлять себе какие-либо зримые картинки.

Восточная традиция допускает, хоть и с предельной осторожностью, преднесение образа в своем уме — но ни в коем случае не во время молитвы. “Как воображать Господа? сидящим на престоле или распятым? — отвечает на вопрос св. Феофан Затворник — Когда размышляете о Божественном, тогда можно вообразить Господа, как потребуется. Но во время молитвы никаких образов держать не следует” [138]. “Если допустите образы, то есть опасность — начать молиться мечте” [139].

При православной молитве не виды, не образы, а смыслы, постигаемые умом и переживаемые сердцем, делаются предметом рассмотрения. “Вообрази истину и молись о ней, или ее во время молитвы вращай в уме, и молитвы составляй из нее же. Придет момент, когда истина сия войдет в сердце, и обымет все существо души, питая ее и обвеселяя” [140].

Противоположную практику православные подвижники считают крайне опасной. Путь саморазжигающих медитаций и их итог православный мистик преп. Симеон Новый Богослов описывает так: “Он возводит к небу руки, глаза и ум, воображает в уме своем Божественные совещания, небесные блага, чины святых ангелов, селения святых, короче, собирает в воображении своем все, что слышал в Божественном Писании, рассматривает это во время молитвы и всем этим возбуждает душу свою к Божественному желанию и любви, иногда проливает слезы и плачет. Таким образом мало по малу кичится сердце его, и он мнит, что все, совершаемое им, есть плод божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтобы всегда сподобил его пребыть в этом делании. Это признак прелести” [141].

Это место, замечу, не однозначно. Св. Игнатий Брянчанинов толкует его вполне прямолинейно: сам способ такой молитвы есть “прелесть”. Но св. Феофан Затворник нередко считал необходимым вступать в полемику со св. Игнатием [bbbb]. И в данном случае, помещая перевод (как всегда у Феофана это скорее пересказ) поучения преп. Симеона в пятом томе составленного им “Добротолюбия”, вышенский затворник более мягко подает конечную оценку. В скобках он уточняет: “Это (то есть так думать об этом виде молитвы) есть знак прелести”.

В этом случае получается, что преп. Симеон не видит зла как такового в подобном духовном подвиге. Он лишь называет прелестью принятие такого состояния в качестве благодатного. Это не бесовское видение, это плод естественной человеческой психологии — но именно как таковой плод это состояние должно быть опознано и не должно ему приписывать большего. Прелесть как раз и есть “мнение”: человек, своим усердием вызвав в себе некие вполне психические переживания, наделяет их благодатно-благородным происхождением и почитает себя Боговидцем.

В противоположность этому католическая медитация предполагает вызывание в уме и удержание в памяти некоего зримого образа. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов и почитаемый католический святой, предлагает [cccc], например, следующую медитацию: “Представить мысленно огромные языки пламени и души как бы заключенные в раскаленные тела. Услышать упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его. Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили. Представить, что мы сами осязаем этот огонь. Вспомнить души, пребывающие в аду, благодарить Господа за то, что Он не попустил мне окончить жизнь здесь” [dddd]… Это упражнение рекомендуется делать за час до ужина.

Есть, конечно, и иные предметы для медитаций. Можно представить себя воспринимающим благоухание Девы Марии в раю. Можно поставить себя рядом с апостолами на горе Преображения. Можно представить себя следующим Via Dolorosa следом за Христом.

Интеллектуальная медитация православия ближе к еврейским истокам христианства (в Библии важнее слово, а не зримый образ; в ней созерцаются повеление и смысл, а не облик Повелевшего; в ней уразумение, а не эстетическое любование). Католическая медитация со зримым образом ближе не столько к библейскому наследию, сколько к скульптурности греческой эстетики. Но дело не в близости к тем или иным культурным образцам. Дело в том, какие получаются плоды. Слишком эмоциональная католическая медитация приводит к тому, что в область собственно религиозную вторгаются пробужденные ею человеческие эмоции, которым совсем не место в религии (по крайней мере — в непреображенном виде). И итог оказывается с точки зрения православного святоотеческого опыта просто пугающим. А с точки зрения светской психологии — напротив, очень понятным и знакомым, совершенно не мистическим, а очень даже мирским… Присмотримся:

Анджела (сконч. в 1309 г.), в католичестве именуемая Блаженной, особо остро представляет себе страдания Христа. “Стояла я однажды на молитве, и Христос показал мне Себя наяву яснее. И тогда позвал Он меня и сказал мне, чтобы я приложила уста к ране на боку Его. И мне казалось, что я приложила уста и пила Его кровь, истекающую из бока Его и давалось мне понять, что этим Он очищает меня. И с этих пор начала я испытывать великое утешение, хотя от созерцания страстей Его испытывала печаль” [142]. “И кровь Его казалась мне такою красною и текущею из ран, как будто только сейчас начала изливаться она из открытых ран. Явственно было тогда в связках благословенного тела такое разъединение связи и единства в связках всех членов тела, происшедшее от свирепого и жестокого растяжения на древе креста девственных членов, что жилы и связки между костями, казалось, совсем растянулись и отступили от должной гармонии всего тела. Однако на коже не было заметно разрушения единства тела. И при виде жестокого разрешения связей тела и растяжения членов его, отчего все жилы казались

растянутыми и разъединенными, а кости могли быть сосчитанными, боль сильнее пронзала меня, чем при виде открытых ран. И вид так распятого тела благого и возлюбленного Иисуса, истинно, вызывал такое сострадание, что не только внутреннее мое, но и все кости и связки мои, как казалось, чувствовали новую боль и вызывали новые стенания и ужасное чувство страдания в пронзенных так духе и теле" [143]. "Однажды взирала я на крест с Распятием на нем и, когда взирала я на Распятого телесными очами, вдруг зажглась душа моя такою пламенною любовью, что даже члены моего тела чувствовали ее с великою радостью и наслаждением. Видела же я и чувствовала, что Христос обнимает душу мою рукою, которая пригвождена была ко кресту, и радовалась я величайшею радостью… И иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов" [144].

Интенсивность такого рода созерцаний такова, что, например, мистический собеседник Анджелы говорит ей: "Был Я с апостолами и видели они Меня очами телесными, но не чувствовали Меня так, как чувствуешь ты" [145]. Сама же Анджела столь живо переживает картины Страстей, проходящие перед ее глазами, что убеждена, что даже Дева Мария, стоявшая у креста своего Сына, не могла бы рассказать о них подробнее Анджелы [146].

О самодельно-рукотворном происхождении плодов лойоловских медитаций мы находим свидетельство в довольно неожиданном источнике. Никто иной как В. С. Печерин, один из самых известных русских католических деятелей (прошедший путь от профессора Московского Императорского Университета до священника-монаха ордена редемпционистов), говорит: "В духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы человеческий ум похож на вола или быка, который ходит кругом и приводит в движение мельницу. Вечно в том же кругу вертится, не подвигается вперед, нет ничего нового, нет прогресса. Эти упражнения — наилучшее средство для скования человеческого ума" [147].

Бывают ли ложные духовные переживания и откровения? Очевидно, да — вспомним хотя бы откровения "Белого братства". Могут ли они перемешиваться обычными для христианина чувствами, словами, мыслями? Да — достаточно вспомнить "Богородичный центр". Но тогда само резкое отталкивание православных людей от некоторых проявлений инославной мистики не должно восприниматься как нечто "невежливое". Можно обсуждать мотивы этого отталкивания, но нельзя не принимать в свое поле зрения сам факт этого отторжения.

Характерно при этом, что в восприятии людьми православного воспитания католической мистики сформировалась уже вполне определенная константа. Зримое и эмоционально окрашенное представление предмета религиозного опыта приводит некоторых западных подвижников к таким состояниям, которые заставляют усомниться в целомудренной чистоте их переживаний.

Чтобы не показаться голословным, приведу несколько текстов, представляющих как сами эти соблазнительные для православного взгляда моменты западного мистического опыта, так и реакцию православных людей на них.

Вот характерный пример с Терезой Авильской. "Часто Христос мне говорит: Отныне Я — твой и ты — Моя. Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение. В них боль и наслаждение вместе. Это рана сладчайшая… Я увидела маленького Ангела. Длинное золотое копье с железным наконечником и небольшим на нем пламенем было в руке его, и он вонзал его иногда в сердце мое и во внутренности, а когда вынимал из них, то мне казалось, что с копьем вырывает он и внутренности мои. Боль от этой раны была так сильна, что я стонала, но и наслаждение было так сильно, что я не могла желать, чтобы окончилась эта боль. Чем глубже входило копье во внутренности мои, тем больше росла эта мука, тем была она сладостнее" [148].

Приводя эти откровения Терезы, Д. Мережковский комментирует: "Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина увидела Терезу в эту минуту, то поняла бы, или ей казалось бы, что она понимает, что все это значит и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины". Если переживание Терезы воспринимать как религиозное — то к нему придется приложить известное православной мистике состояние "блудной прелести". Это — резкое слово. Но еще Алексею Хомякову пришлось сказать: "Да не оскорбляются наши западные братья жестокостью моих выражений. Я не властен в выборе слов" [149].

Если же рассматривать свидетельство Терезы как просто психический документ — то оно будет достоверно и правдиво, как достоверно и немистично признание Цветаевой, открывающей "тайну жен":

Тайну Евы от древа — вот:

Я не более чем животное,

Кем-то раненное в живот.

Если же переживание Терезы воспринимать как религиозное, то к нему придется приложить известное православной мистике состояние "блудной прелести". «Не играйте вашим спасением, не играйте, — предупреждал св. Игнатий (Брянчанинов). — Займитесь чтением Нового Завета и Святых Отцов Православной Церкви, но отнюдь не Терезы и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая Церковь выдает за святых" [150].

Впрочем, у Терезы всю ее жизнь были непрестанные проблемы с ее духовниками — ее опыт смущал и их [eeee]. Тени сомнения мелькали и у самой Терезы, но она вполне искусно их отгоняла: "Только не смущайтесь и не бойтесь, — советует она сестрам, — если видения и не от Бога, то при смирении и доброй совести они вам не повредят. Господь умеет извлечь добро из зла, и на пути, которым бес хотел вас погубить, вы только приобретете. Думая, что Бог так одарил вас, вы постараетесь угодить Ему и постоянно о Нем помнить. Один ученый человек говорил, что бес — искусный художник, и если

бы тот показал ему въяве образ Господа, он бы не огорчился, ибо это возбудило бы в нем благоговение и бес был бы побежден своим же оружием. Ведь как ни дурен художник, мы все равно этот образ чтим” [151].

И даже сегодня католический богослов, безусловно защищающий подлинность мистического пути Терезы, вынужден признать, что не так уж трудно интерпретировать по крайней мере некоторые моменты душевной жизни Терезы в терминах иного, небогословского языка: “Экстатические переживания сопровождаются иногда явлениями левитации, каталепсии, нечувствительности, которые есть отражения на теле насыщенности божественных даров, сообщаемых душе. Эти необычные феномены могут ставить жизнь в опасность, обычно они ухудшают здоровье, но иногда, напротив, обновляют его. К этому могут добавляться патологические проявления. Тереза говорит о шуме в голове. Ясно, что мистиком становятся не вследствие невропатии, но подлинная мистическая жизнь может совмещаться с невропатическим состоянием” [152].

И комментарий Мережковского не случаен. Так вообще с Востока видится западный мистический сентиментализм: “Но ярче всего и соблазнительнее всего это — молитвенная практика католицизма… — говорит А. Ф. Лосев. — Блаженная Анджела находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений, крест Христов представляется ей брачным ложем… Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти страстные взирания на крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены тела Его, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т. д. и т. д… Это, конечно, не молитва, и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, то есть прелесть. И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их своими сосцами [ffff], всех этих истеричек, у которых при явлении Христа радостный озноб проходит по всему телу и между прочим сокращается маточная мускулатура, весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма — можно, конечно, только анафематствовать. (Замечу, что я привел не из самого яркого. Приводить самое яркое и кощунственно и противно). В молитве опытно ощущается вся неправда католицизма… Православная молитва пребывает в верхней части сердца, не ниже… Молитвенным и аскетическим опытом дознано на Востоке, что привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма есть всегда результат прелестного состояния. Католическая эротомания связана, по-видимому, с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца. “Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца приводит в движение силу вожделения, которая, по близости к ней половых органов, приводит в движение эти части. Какое странное явление! Повидимому, подвижник занимается молитвой, а занятие порождает похотение, которое должно было бы умерщвляться занятием”», — приводит А. Лосев в заключение слова св. Игнатия Брянчанинова [gggg].

Чтобы столь резкая реакция А. Ф. Лосева стала понятнее, приведу несколько мест из откровений Анджелы. Эпитета “истерички” (а св. Игнатий Брянчанинов некоторых западных мистиков такого толка называл просто — “западные сумасшедшие”) Анджела удостоилась, очевидно, за описания своих состояний типа следующих: “Когда же низойдет она (остия причастия), дает мне чувство весьма утешающее. Во вне же, в теле заметна она потому, что *заставляет меня очень сильно дрожать,* так что лишь с большим трудом могу я принять чашу” [153]. “И вопила я без всякого стыда: “Любовь моя, еще не познала я Тебя! Почему так оставляешь меня?” Но не могла я сказать больше, а только, восклицая это, хотела произнести и сказать слово и не могла произнести: так голос и крик стесняли мое слово. Вопль же этот и крик приключился мне при входе в притвор церкви св. Франциска, где по отшествии Божием сидела я, томясь и крича перед всем народом, так что пришедшие со мной и знакомые мои стояли поодаль, краснея и думая, что иная тому причина. Я же от сладости Его и от скорби об отшествии Его кричала и хотела умереть. И все связки тела моего тогда разъединялись” [154].

Значим в видениях Анджелы и эротический оттенок, действительно, с точки зрения восточно-христианского опыта, производящий впечатление нецеломудренности. В Кресте она видела брачное ложе [155]. Она пожелала видеть Христа телесно, и — “увидела Христа, склоняющего голову на руки мои. И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей” [156]. И снова, уже в храме: “Видела же я и тело Христово часто под различными образами. Видела я иногда шею Христову, столь сияющую и прекрасную, что исходящее из нее сияние было больше сияния солнца. И из такой красоты дается мне с несомненностью уразуметь, что там Бог. И хотя дома в том горле или шее видела я еще большую красоту, такую, что не утрачу, как верю, радости об этом видении шеи или горла впредь” [157]. Сам Христос делает Анджеле любовные признания: “Я не на шутку полюбил тебя” [158].

Впечатления, подобные лосевским, остаются от такого рода мистического анатомизма и у Б. П. Вышеславцева, в целом гораздо более благожелательно, нежели Лосев, настроенного к католичеству: “В этих слащавых изображениях пронзенного сердца есть некий религиозный барок, некая сентиментальная поза, неприемлемая для народов с иным религиозным и эстетическим воспитанием. Неприемлема также эта мистика мучений (не трагизма!), превращающаяся в самомучительство, столь характерное для католичества и ярко выраженная в литургических образцах культа Sacre Coeur; но всего более неприемлемы, конечно, эти щедрые отпущения грехов за известную сумму молитв, произнесенных перед изображением Sacre Coeur… У Маргариты-Марии Алакок (видения которой и легли в основу почитания Sacre Coeur) мистика сердца весьма примитивна: это любовное страдание вместе с божественным Женихом, эротическое самомучительство. Особенно характерны ее песнопения, представляющие собою настоящие любовные сонеты и дающие классический материал для психоанализа. Сублимация здесь не удается” [159]. “Прелесть есть неудача в сублимации, введение таких образов, которые не сублимируют, а “профанируют”. И таких неудач можно действительно найти множество в католической аскетике и мистике. Schjelderup приводит бесчисленные примеры в своем Asketismus” [160], — добавляет философ в другой своей работе.

И Лев Карсавин, всю жизнь посвятивший изучению западной средневековой религиозности, не может обойти молчанием “эксцессы сексуального характера”, приключающиеся при той “мистической любви к Богу, которая часто сопровождается сексуальными аффектами” [161]. По его выводу, “католичество — религия человеческая, слишком человеческая”, и мистика католичества “вносит в отношения к Божеству человеческую “прелесть”, земную эротику” [162]. Обращает он внимание и на то обстоятельство, что после своих видений Метхильда, Гертруда, Анджела настолько убеждены в своем спасении, что полагают, что даже предсмертная исповедь им уже не нужна. И более того, столь тесно соединенный с Богом человек становится — в своем собственном восприятии — неспособным вообще ни к какому греху: “Бог-человек не может грешить. Человек не грешит не потому, что творит только добро, а потому что греха нет. Все, что он творит, с человеческой точки

зрения, может быть, и грешно, а на самом деле, как акт Бога, божественно и свято” [163].

Католический монах Печерин, воспитанный на Иоанне Златоусте, за 25 лет, проведенных в католических монастырях, так и не смог стать подлинным единоверцем Терезы Авильской. “Католическое благочестие часто дышит буйным пламенем земной страсти. Молодая дева млеет перед изображением пламенеющего, терниями обвитого, копьем пронзенного сердца Иисуса. Св. Терезия в светлом видении видит прелестного мальчика с крыльями: он золотою стрелою пронзает ей сердце насквозь… Вот женщина в полном смысле слова! Итак, столетия прошли напрасно: сердце человеческое не изменилось, оно волнуемо теми же страстями и тех же богов зовет себе на помощь, и древний языческий купидон в том же костюме и с теми же стрелами является в келье кармелитской монашенки XVI столетия” [164].

Вторжение непреображенного эроса в мистику порождает поразительные богословские системы. Католическая блаженная Мари Севрэ (1972–1966) слышит такую речь “Христа”: “Я хочу исчерпать всю мою мощь Создателя! Пусть узнают души, что я сгораю от пламенного желания видеть их, всех и каждую, предоставленные бесконечно разнообразному воздействию моего духа… Так подготовится этот ослепительный мирный период, когда все на земле вохвалит Меня! Я, Создатель, Я хочу, перед концом Времени, Я хочу насладиться подобным молнии моим прекрасным, сверкающим творением. Я хочу увидеть его прекрасным перед тем, как разрушить эту землю” [165]. С точки зрения философской этот пассаж абсурден, потому что монотеистически понимаемый Абсолют в принципе не может исчерпать Себя в творении. С точки зрения богословской он странен, поскольку предполагает некую хилиастическую утопию, без-болезненное бытие, предшествующее Второму Пришествию (официально католическая церковь осудила хилиазм как ересь). С точки зрения политической это видение интересно тем, что оно уже легло в основу нескольких папских энциклик, трактующих социально-политические проблемы, и возвещение наступающей “цивилизации любви” (важнейшая черта которой — соединение Церкви и Синагоги) [166] становится официальной доктриной католичества [167].

Да, конечно, каждый искушается лишь сам собою. И внешняя картина лишь вызывает наружу собственную неизжитую нечистоту. Но смысл сакрального искусства не заключается ли в том, чтобы не провоцировать, а, напротив, свидетельствовать о мире, уже переболевшем похотью?

Искушения же и падения бывают везде — и на Востоке, и на Западе. Вопрос в другом — где падение с болью признается падением, а где оно вдруг канонизуется?

Подвижник переживает и сам дает первичную рефлексию своего опыта. Окончательная рецепция его опыта Церковью произойдет по благословению иерархов. Но между переживаниями мистика и каноническим суждением иерарха неизбежно стоит интерпретирующее и согласовывающее усилие богослова. Здесь — максимум ответственности богослова. И потому никак не обойти христианину далеко не усладительных слов Габриэля Марселя: “Мы не можем позволить себе ныне “сократический” поиск истины, свободное и необязательное блуждание по метафизическим пространствам. В религиозной системе “свобода мысли” не может быть терпима: слишком важные вопросы здесь решаются. Ошибка теолога может погубить души тысяч людей. Христианский призыв к благодати несовместим с сократическим стилем мышления”.

Расхождение традиций начинается именно в этом месте: некий духовный опыт одного подвижника принимается его учениками и отвергается остальной общиной. Если благословляется опыт такого духовного руководителя — значит одобряется и путь его молитвы, которым он дошел до своих состояний. И если этот подвижник был в прелести — то и его ученики в том случае, если всерьез займутся такой же молитвой, подвергаются опасности, рано или поздно поднявшись на ту же вершину, сорваться в ту же пропасть.

Поскольку при написании этой книги я привык ссылаться на В. Розанова (что поделаешь, если, несмотря на неисчислимые свои антицерковные провокации, он все же многое в православии понимал лучше митрофорных академиков), приведу его наблюдение и сейчас: “Русская Церковь уязвима в своих слабостях, немощах; и менее заслуживает упреков в высотах, в порывах. Ее страдание — углубления, рытвины, тогда как, например, в католичестве — патологичны именно горы” [168]. Процитировав же католический текст, в котором эротическая терминология используется для описания духовных переживаний, Розанов пишет: “Ничего подобного мы не знаем в Православной Церкви; и ничего подобного она не допустила бы. Это уже не filioque, это что-то “в самом деле”, что пролагает пропасть между Православием и Католичеством. Вот такие-то камешки и надо выташить со дна католического океана, чтобы что-нибудь разобрать в нем. А то все filioque да “как печь просфоры”» [169].

Православные часто говорят о духе гордыни, которая сказалась в провозглашении папской непогрешимости. Но единственный ли это случай прорыва гордынного чувства в мир католической догматики и мистики? Отнюдь не политики и не владыки западной церкви, а именно подвижники и молитвенники вдруг также начинают ощущать себя богочеловеками.

Вспомним Франциска Ассизского, любимого святого русской интеллигенции. По не необоснованному наблюдению М. Лодыженского [170], на Франциска смирение находит как бы внезапными порывами. В другое время он спокойно может ощущать себя страдающим вместе с Иисусом за чужие грехи, спокойно говорить, что “я не сознаю за собою никакого прегрешения, которое я не искупил бы исповедью и покаянием”, и даже в видении представлять себя рядом со Христом в виде двух столпов света. Именно учение о заслугах не позволяло прорасти всецелому смирению. На смертном одре он не говорит, подобно отцам Патерика — “я не положил начало покаянию”, не просит о прощении, а говорит — ” «я прощаю всем моим братьям”.

Его световое видение действительно странно: “Во время моей молитвы передо мною явились два больших света — один, в котором я узнал Создателя, а другой, в котором я узнал самого себя”. Православный богослов архиеп. Иоанн (Шаховской) подметил, что в святом человеке должно быть столько же святости, сколько и непонимания своей святости [171]. И вполне достоверно наблюдение Льва Толстого о духовной эволюции “отца Сергия”: “Отец Сергий думал о том, что он был

светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание божественного света истины, горящего в нем”.

Вообще церковная жизнь целостна. Что выросло откуда — учение о “сверхдолжных заслугах святых” и связанные с ним индульгенции вышли из ощущения Франциском собственной праведности? Или Франциск питает это довольно необычное для христианина чувство потому, что с детства усвоил соответствующую богословскую теорию? Несомненно в любом случае, что в этом настроении Франциска мы встречаем нечто странное для православной духовности, но зато приемлимое — для духовности католической. Например, св. Метхильда верила, что “она не нуждалась в замаливании своих грехов и в добрых делах. Огонь мистического экстаза охватил ее. Пепел спал, и предстала она пред Женихом чистою и сияющей, как вышедшее из огня золото. Сам Христос исполнил за нее добрые дела. Поэтому Метхильда готова была умереть и без исповеди: нужно ли каяться святой, нужно ли чистить сияющее золото?” [172].

Русский эмигрант, в предвоенные годы принявший католическое священство, о. Всеволод Рошко заметил однажды, что “чисто католическое душеполезное чтение для нас не назидательно, а скорей отвратительно, а потому и соблазнительно. В “Цветочках” св. Франциска, которые вообще для нас так дороги, читаешь в главе 44, что степень духовного совершенства — в зависимости от степени страдания, которое праведник испытывает, размышляя о распятии. Тогда именно соображаешь, что путь св. Франциска для нас закрыт. Тут большая опасность для русского, находящегося среди католиков: те обряды, те мысли, которыми питаются католики, сами по себе не плохи, а нам чужды. Неподготовленная душа падает в уныние, в томление, и потом в равнодушие. Из рожденных русских, кроме пяти-шести среди нашего католического духовенства, о других лучше не спрашивать: в лучшем случае, они стали неврастениками. Тут массовый факт, с которым неблагоразумно было бы не считаться… После 40 лет моего общения с латинскими подвижниками их молитвенный путь мне остается чуждым” [173].

Эти письма о. Всеволод писал о. Александру Меню. Но о. Александр увидел здесь лишь различие национальных темпераментов. Во всяком случае в книжке “Практическое руководство к молитве” о. Александр Мень полагает, что западным и северным подвижникам нужны были медитации и усилие воображения при молитве, потому что их темперамент был слишком холоден, тогда как на Востоке медитации были изъяты из употребления потому, что пылкому восточному воображению, напротив, надо было наложить узду… Но духовные наставления египтян и сирийцев были позднее подтверждены и русскими православными подвижниками. Можно ли считать соловецких или троицких монахов людьми более темпераментными, чем испанская Тереза? А они ведь тоже предупреждали об опасностях медитативного молитвенного пути. “Северяне” давно уже кажутся “восточным” слишком “горячими”…

Было бы слишком просто объяснять различие в строе молитвенности культурными условностями, особенностями личного или национального темперамента. Сегодня уже нельзя прятаться за убаюкивающе-экуменический руссоизм. Нельзя прикрываться “теорией общественного договора” и говорить, что эти люди молятся так, потому что “у них так принято”, а эти — вот этак, потому что “у нас так заведено”. В христианстве не осталось “национальных конфессий”. Есть русские католкии и французские православные. И независимо от национальных темпераментов они принимают те образы молитвенной работы, что рекомендуются их наднациональными, конфессиональными традициями.

Впрочем, люди, которые настроены не замечать разницу молитвенного опыта Терезы и Анджелы с православием, предпочитают еще ссылаться на преп. Симеона Нового Богослова. Он, мол, тоже использует эротическую терминологию при описании духовного опыта. Что ж, описание соединения человека с Богом очень естественно берет образы от брачной любви.

“И поистине бывает брак, неизреченный и Божественный. Он сочетавается с каждым в отдельности, и каждый по причине удовольствия соединяется с Владыкою”, — пишет преп. Симеон Новый Богослов [174]. Блаж. Августин свое желание познавать и созерцать истину выражает в черезвычайно сильных выражениях. Августин прямо «объят пламенем желания (vehementer aestuo — Sol. 1, 10)». Это любовь и страсть (totus amor voluptasque — ibid.) к интеллигибильной красоте сравнима со страстью к возлюбленной (amata — Sol. 1, 13). Августин желает заключить мудрость в свои объятия «не допуская никакого покрова, как бы нагою (quasi nudam)» (Sol. 1, 13). Знание доставляет блаженство (Sol. 2,1). «Когда человек силой разума превосходит плотские желания и внутренне радуется от ощущения этой своего рода супружеской сладости…» (Об истинной религии, 26).

Так что у Терезы странно не использование брачной символики само по себе — традиция “мистического брака” освящена и Библией, есть она и в православной мистике.

Но мера использования брачной символики тут превышена. Какие-то явственно уловимые, хотя и трудно передаваемые оттенки не позволяют сказать, что та эротика, которая пронизывает мистику католических подвижниц, является только и всецело преображенной. “Любовь представляется мне как бы стрелой, пущенной волею. Если стрела вылетает со всей силой, ища только Бога, она без всякого сомнения наносит рану в грудь самому его Божественному Величию. Вонзившись таким образом в Бога, который есть Любовь, она от него возвращается с огромной пользой” [175]. Подобного рода текстов у преп. Симеона все же не найдешь, да, кстати, и чистота Богообщения у него не связывается со сладострастной мукой. “Нужно отметить, — пишет наиболее глубокий исследователь наследия этого Отца, — что в видениях преп. Симеона, при всем их личном характере, Христос никогда не является с видимыми человеческими чертами, но как свет или огонь в сердце, или, самое большее, как *образ без образа* или как *безвидный вид*" [176]. Хотя бы поэтому невозможно сближать опыт преп. Симеона с мистикой западных визионеров.

И то “византийско-московское целомудрие”, о котором говорит Лосев, лучше всего можно представить по беседе преп. Серафима Саровского с Мотовиловым.

Сколько мудрости, некнижного опыта и трезвости в словах преп. Серафима: “Молитвою мы с Ним Самим, Богом и Спасом нашим беседовать удостаиваемся. Но и тут молиться надобно только до тех пор, пока Бог Дух Святый не сойдет на нас в

известных Ему мерах Своей благодати. И когда благоволит Он посетить нас, то надлежит уже перестать молиться. Чего же и молиться тогда Ему: "Прииди и вселися в ны", когда уже пришел Он к нам. Я вам поясню это примером: вот, хоть бы вы меня в гости к себе позвали, и я бы по вашему зову пришел и хотел бы побеседовать с вами. А вы все-таки стали бы меня приглашать: милости-де просим, пожалуйте, дескать, ко мне. То я поневоле должен был бы сказать: что это он? Из ума что ли выступил? Я пришел к нему, а он все-таки меня зовет. При нисшествии Духа душе надлежит быть в полном безмолвии, слушать явственно и вразумительно все глаголы живота вечного, которые Он тогда возвестить соизволит. Надлежит при этом быть в полном трезвении и души и тела и в целомудренной чистоте плоти" [177].

Что же касается преп. Симеона, у него действительно есть гимн, где он прямо касается присутствия пола в Богообщении. Приведем самые "нескромные" места из него, чтобы почувствовать разницу. "Мы делаемся членами Христовыми, а Христос нашими членами. И рука у меня несчастнейшего и нога моя — Христос. Я же жалкий — и рука и нога Христова. И таким образом все члены каждого из нас в отдельности делаются членами Христовыми, и все неблагообразные члены Он сделает благообразными, украшая их красотою и славою Божества Своего. Итак, узнав, что таковы все, ты не устрашился или не постыдился признать, что и палец мой — Христос, и детородный член? Но Бог не устыдился сделаться подобным тебе, а ты стыдишься стать подобным Ему?" [178].

Здесь, во-первых, речь идет о требовании логически продумывать исходные, догматические посылки. Христос стал человеком? — Стал. Он все человеческое принял на себя? — Все, кроме греха. Разделение на мужчин и женщин есть ли грех? — Нет. Значит, Христос был мужчина, со всеми теми признаками, которые определяют мужской пол [hhhh]. Или: Бог, спасая человека, соединяется с ним? — Да. Слова Христа "Я пришел всего человека исцелить" включают ли нашу телесность в состав подлежащей преображению целостности? — Да. Значит, не только сердце и не только мозг объемлются Божественным светом, но всего себя человек видит преображенным и сияющим.

Что нецеломудренного можно усмотреть в этих свидетельствах преп. Симеона? Дефект ли моего зрения, конфессиональная пристрастность или недостаток опыта тому виной — но я не вижу в этих словах преп. Симеона свидетельства о переживаниях, подобных терезиным.

Кто стал другим? Все же Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова можно представить в египетской Фиваиде; их книги можно представить благодарно читаемыми в библиотеке Студитского монастыря… Но Тереза вряд ли нашла бы общий язык с матушкой Синклитикией…

Что сказал бы преп. Серафим Саровский о мистике Франциска — мы не знаем. Но вот обратное свидетельство у нас есть. "Однажды молодая жена, будучи больной, сидела в саду и читала жизнь Франциска Ассизского. Сад был весь в цветах. Тишина — деревенская. Читая книгу, она заснула каким-то тонким сном. "Сама не знаю, как это было, — рассказывала она мне после… — И вот идет сам Франциск: а с ним — сгорбленный, весь сияющий старичок, как Патриарх", — сказала она, отмечая этим его старость и благолепие. Он был весь в белом. Она испугалась. А Франциск подходит с ним совсем близко к ней и говорит: "Дочь моя! ты ищешь истинную Церковь: она — там, где — он: Она все поддерживает, а ни от кого не просит поддержки". Белый же старец молчал и лишь одобрительно улыбался на слова Франциска. Видение кончилось. Она как бы очнулась. А мысль подсказала ей почему-то: "это связано с Русскою церковью". И мир сошел в душу ее. Через два месяца я снова был у них: и на этот раз от самой видевшей узнал еще и следующее. Они приняли к себе русского работника. Посетив его помещение и желая узнать, хорошо ли он устроился, она увидела у него иконку и узнала в ней того старца, которого она видела в легком сне с Франциском. В удивлении и страхе она спросила: кто он, этот старичок?"Преподобный Серафим, наш православный святой", — ответил ей рабочий. Тут она поняла смысл слов Святого Франциска, что Истина — в Православной Церкви" [179].

Энтузиастический характер католической мистики стал родовой чертой католического благочестия. И, похоже, эта черта не могла не привиться католичеству после того, как западное богословие стало на путь схоластики. Рациональная дедукция категорий оказалась деятельностью, отделенной от собственно духовного подвига. В итоге богословская аналитика осталось без контроля со стороны сердца, а порывы сердца — без цензуры со стороны разума. И поэтому, с одной стороны "на Западе схоластическая догматика часто впадала в противоречие с самочинной и нередко прелестной, ложной мистикой, ибо там оба эти направления духовной деятельности развивались почти независимо друг от друга. Мы имеем об этом поразительное и искреннее признание одного из западных ученых: "Порча догмы мистикой и разрыв с нею случались только на Западе, где выводы одной вызывали отважное сопротивление другой"" [iiii]. Но с другой стороны, между схоластикой и экзальтированной мистикой были не просто отношения взаимного оторжения, но и связи взаимного диалектического порождения и восполнения. Как глубоко заметил В. Ключевский, в истории католичества "живая и действенная истина поочередно анатамируется схоластикой и гальванизируется религиозным фурором, и вера тонет в море форм и впечатлений, возбуждающих воображение и поднимающих страсти сердца" [180].

Этот "религиозный фурор" не стих в католичестве и поныне (хотя эпоха схоластики давно оставлена позади католическим богословием). В наши годы московское католическое издательство распространяло книжку с видениями гречанки Вассулы из Александрии, которую отказались признавать православные, но настоятельно рекомендуют католики [181]. Эта женщина однажды обнаружила, что карандаш в ее руках вдруг начал писать самостоятельно. Автор астрального послания сначала представился как "Ангел-хранитель", через некоторое время — как Христос. Затем она попросила своего собеседника явиться ей зримо. Он оказался симпатичен (я бы сказал — "чертовски привлекателен") и "с ямочками на щеках, когда он улыбался"…

Католики вольны распространять любую литературу. И, конечно, с моей стороны не очень корректно было бы сравнивать духовные провалы католичества с вершинами православия. Но в том-то и дело, что я веду речь по книгам, которые сами католики поторопились издать на русском языке для России. Значит, они сами считают их и наиболее репрезентативными для своей традиции, и наиболее духовными.

Вот книжка, которую бесплатно раздавали в московском магазине католической книги. О. Луиджи Орионе, канонизованный Иоанном-Павлом II [jjjj], проповедует в ней: “Нам нужны священники просвещенного духа, имеющие непримиримый характер, преданные Папе. Священники действия, молитвы, самопожертвования! Души и Души! Священники, жаждущие спасения душ, которые отдают все Христу, душам и Папе. Священник этого типа… он борется, он выходит на линию огня, высоко поднимая католическое знамя и готов пасть за священные права Божьей Крови и за свободу Церкви. Враги сплачивают свои ряды и клянутся разрушить камни Ватикана, последнего оплота цивилизации и веры. А мы? Победители в борьбе за Христа, сплотимся у Престола, который более всего подвергается нападкам, и будем бороться до последней крови! Победа будет за нами! Триумф — наш! С нами — Бог! Самопожертвование и победа. Победа Папы и для Папы: вот наш клич, вот путь, вот триумф. Вперед, всегда вперед!”.

Это он пишет в июле 1892. А мы что — так и будем вслед за Бердяевым зачарованно повторять, что православие — колыбель большевизма? [kkkk]

Книгу Игнатия Лойолы я тоже взял не в библиотечном разделе медиевистики. Его “Духовные упражнения” составили целый номер парижского журнала “Символ”, предназначенного для знакомства православных с католической традицией.

Сколь бы много ни зависело от национально-темпераментных условий, а все равно, не только во всех временах, но и на всех широтах — “и Бог тот же, и Иов тот же, и сатана тот же” (преп. Макарий Египетский) [182]. И законы молитвы, покаяния и прелести действуют всюду одинаковы… Не случайно в своем разборе “Подражания Христу” Фомы Кемпийского Игнатий Брянчанинов говорит: “Нельзя кокетничать с Богом” [183].

Конечно католическая молитва не сводится к опытам воображательной медитации. Мир (даже католический) шире Рима, а сам Рим шире Терезы и Франциска. Говоря о стигматах католических мистиков (начиная с Франциска, некоторые католические подвижники столь живо воображают себя зрителями и соучастниками Христова распятия, что у них самих на теле появляются кровоточащие раны — стигматы), архиеп. Василий (Кривошеин), считает нужным пояснить: “Однако мы этот феномен отнюдь не отождествляем с общим духовным аспектом и богословием этой Церкви. Для православных стигматизация — это неполное, одностороннее и умаленное, впрочем, искреннее и горячее видение христианской веры, как и вытекающие из него духовная жизнь и опыты, пользующиеся молитвенными приемами, отвергнутыми великими учителями святоотеческого духовного делания” [184].

Католическая духовная жизнь не ограничивается экзальтированной мистикой. И даже жизнь Франциска и Терезы, их опыт, их слова и их молитвы состоят не только из тех моментов, которые вызывают отторжение у человека православной традиции. В истории и в современности католической церкви можно встретить людей с практически православным восприятием духовной жизни. Природная одаренность людей на зависит от места их рождения и от того, в какой храм ходят их родители. Есть и на Западе люди, которые приходят в мир уже с 10 талантами, в том числе мистическими. И среди протестантов (а тем более — католиков) встречаются люди, по своему внутреннему складу обладающие духовным тактом православия. Архиеп. Иоанн (Шаховской) однажды написал целую статью на тему “О православных в баптизме и о баптистах в православии” [185]. Еще раньше св. Феофан Затворник подметил это же: “У протестантов есть православные, но они все же протестанты. Какие это? Это те, которые придерживаются мудрованию первых протестантов. Нынешние протестанты далеко отошли от первых и чистых протестантов, т. е. совершенно согласных с древними теперь почти нет… Какие протестанты стараются держаться древних протестантов, те у них и православные — но все же протестанты” [186]. Наконец, и от времени древней Церкви дошел до нас голос, выражающий подобное же отношение к людям, которые формально находятся вне православной церкви. Св. Григорий Богослов говорит, что его отец по своему происхождению не был православным, и долгое время принадлежал к иудеохристианской секте “ипсистариев” (с соблюдением субботы они сочетали почитание огня). Но при этом он воспринимался христианами как свой: “Еще не одного с нами будучи двора, он был уже нашим; ибо к нам принадлежал по своим нравам. Как многие от наших бывают не от нас, так многие из не принадлежащих к нам бывают наши, поколику добрыми нравами предваряют веру и, обладая самою вещию, не имеют только имени” [187].

Как видим, не каждый член еретического собщества неизбежно взращивает в себе еретический же духовный опыт. Не все католики в своем духовном странствии встречаются с эротической мистикой стиля Анджелы. Даже скудное еретическое солнце проращает в них удивительную чистоту и мистическую чувствительность. Но все же слишком влиятельная, если не сказать господствующая школа западной мистики ощутимо отлична от опыта православного подвижничества. Эти ее своеобразные черты освящаются традицией, проникают в богословские теории и в проповеди. И в итоге те западные подижники, которые в своем личном опыте соприкасаются с православием, “оказываются в разрыве с богословием и вне официальной доктрины своей Церкви” [188].

И эти отличия в молитве не исчезают, если о них молчат дипломаты и богословы. И без их осознания и, по возможности, устранения, не может быть обретено духовное единство. В веках образовалось уже “расхождение сердец” (В. Розанов [189]). Образная медитативность католического благочестия, чуждая для христианского Востока, сказалась и в установлении ряда столь странных для православного вкуса “анатомических праздников” — “тела Христова”, “сердца Христова”, культа “пяти ран” и “сердца Марии”, и в молитвах к “крови Христовой” и т. п. “Мы покланяемся тебе, драгоценная Кровь Иисуса Христа, приносим тебе наше покаяние и просим о прощении через сердце Твоей святейшей Матери”, — характерный пример такого рода молитв из брошюры “Мистическая роза”, кстати, самой первой католической книжки, распространенной в Москве в начале “перестройки”.

И сегодня уже — при всей нашей готовности благодарно использовать философскую, историческую и патрологическую литературу Запада, именно практические книги и духовные наставления вызывают у православных то чувство отторжения, которое отмечал о. Всеволод Рошко [llll]. Берешь в руки книги Бальтазара и де Любака — и чувствуешь в них подлинную и глубокую христианскую мысль. Но попадается потом дневник какой-нибудь Фаустины Ковальской — и опять при упоминании “католической духовности” начинает просто тошнить [mmmm].

Можно согласовать догматические формулировки. Но возможно ли для католика признать, что вот этот духовный путь, на котором воспитаны поколения его духовных предков, угрожает прелестью? Соединение с современным католичеством невозможно без критического осмысления его прошлого (причем не прошлого грешных политиканов, которых хватало и в истории православия, а опыта тех, кто считается святыми). Ведь соединение с католичеством — это не просто союз с тем или иным симпатичным современным иерархом. Это не просто союз с той группой католических богословов, которая желает миновать схоластику и обратиться прямо к Восточным Отцам (а все же нельзя забывать, что эта группа есть — вспомним Бальтазара, Конгара, Даниелу, де Любака… — и она очень многим обогатила мировое богословие во второй половине XX века). Это союз с огромной и очень разнообразной общиной. Это союз с огромными пластами истории. И при объединении с католичеством мы должны будем признать как святыню то, что они считают таковым для себя. Надо будет принять Терезу и Анджелу, Метхильду и Маргариту Алакок…

Католики никогда не решатся дистанциироваться от "доктора Церкви" Терезы [nnnn]. А на согласие с западными медитациями никогда не пойдут православные — по крайней мере пока они еще остаются право-славными, а не всего лишь право-верными.

ЛИШНИЙ ДОГМАТ: FILIOQUE

Не касаясь подробностей спора о филиокве, напомним, что вопрос этот рассматривался Лютеранским Синодом штата Висконсин в 1987 году… Имеет ли смысл сомневаться в его решении?

Christian News. 7.01.1991. [190]

Главное различие между католичеством и православием в области вероучения — это западная прибавка к общему Символу Веры. Так называемое филиокве — «и от Сына». Там, где Символ Веры говорит «Верую в Духа Святаго иже от Отца исходящаго», римская традиция добавила: «от Отца и Сына исходящаго».

И уже много десятилетий указание на эту маленькую разницу используется в европейских (в том числе и в русских) университетах как повод для насмешек над догматиками-буквалистами. Из-за такой, мол, малсти, эти фанатики разделились…

Это действительно малость. Вдобавок, это все же не убавление, а прибавление, расширение, разъяснение…

Но иногда домовладелец пробует нарастить свой старый дом всего лишь на один этаж — а в итоге все строение начинает рушиться и приходит в негодность.

Св. Фотий Константинопольский однажды сказал — «в человеке я вижу тайну богословия» (К Амфилохию, 252 // PG CI, 1060a). От того, как человек мыслит Бога, зависит его представление и о себе самом. И обратно. В христианстве это означает: «Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси его и в божественные догматы — и не погрешишь» (св. Василий Великий [191]).

Ипостась и сущность — это термины для обозначения бытия личностного и безличностного. Вопрос об их взаимном отношении — это основной вопрос религиозной философии. Во всех религиях Бог являет Себя как Личность. Различие в другом: вот эта явленная личностность Божества не есть ли просто Его манифестация, просто маска, наброшенная на Его безличную Сущность? Тогда Личностность — это лишь эпизод в бытии безличностного океана божественной сущности. Поскольку же цель человека в богоуподоблении, то и человек должен превзойти свою личностность и найти путь к растворению себя и своей личностной ограниченности в безбрежном океане Брахмана.

В таком случае личный лик божества — это преломление безличностного луча при прохождении его через границу двух сред — абсолютного и относительного бытия. Тогда личность ниже сущности и вторична по отношению к ней.

Или же напротив сущность, субстанция есть лишь под-ставка, под-лежащее для возвышающейся над ней личности.

Перенесите эти богословские модели в социологию — и станет понятно, что речь идет о философском обосновании или опровержении тоталитаризма.

Теперь обратимся к полемике вокруг филиокве. Поскольку задача данной статьи не рассказать историю этих споров, а показать их значимость, то начнем с вершинной точки этих дискуссий — с той критики, которой подверг филиоквистское богословие выдающийся русский богослов XX столетия Владимир Лосский.

О его богословской системе с некоторой долей разочарования сказал казанский протоиерей Игорь Цветков: «Важная попытка подхода к проблеме ипостасности в границах православного богословия была предпринята В. Н. Лосским, который хотел преодолеть как неопределенность святоотеческого понимания личности, так и ограниченность католического. Исходя исключительно из Халкидонского догмата и отрицательно отталкиваясь от эссенциальных схем Фомы Аквинского и неотомизма (Жильсон, Бальтазар), Лосский достиг, к сожалению, весьма ограниченного успеха. Ему удалось сформулировать лишь отрицательное определение личности как „несводимости человека к природе" (человеческой)» [192].

Но ведь путь православного богословия есть прежде всего путь апофатический («Бог это не то, не то, не то…»), а в «отрицательном» богословии «отрицательный» результат есть именно искомый результат. «Не то, не то» — если оно получено в результате правильной мысли лучше, чем поспешное и недоброкачественное утверждение.

Так что же сделал Владимир Лосский? Он предложил перенести в богословие те различия, которые французская персоналистическая католическая философия (Э. Мунье, Г. Марсель, в свою очередь испытавших влияние Бердяева и Булгакова) использовала в антропологии: различение природы, индивидуальности и личности.

Природа (сущность) — это те специфические качества, которыми обладает данный предмет. Скажем, природа человека в строгом смысле — это то, что отличает человека от животного и ангельского мира. В более широком смысле "человеческая природа" — это вообще все, что свойственно человеку (независимо от того, роднят ли эти черты человека с горним или низшим миром, или же отличают его от жителей этих миров). Попытки познать природу — это поиски ответа на вопрос "*что* есть человек".

Индивидуальность — это те особенности, которыми отличаются друг от друга носители одной и той же природы. Это различия людей между собой. Можно сказать, что каждый из нас лишь отчасти обладает человеческой природой — каждый на свой лад. Поэтому выявление индивидуализирующих черт — это познание того, как, в какой мере, каким образом данный человек осуществляет свою человечность. Индивидуальность — это и есть аристотелевская "первая сущность": природа, явленная в конкретном многообразии.

Наконец, личность — это собственно тот субъект, который обладает всеми природно-индивидуальными свойствами. Само по себе личностное бытие бескачественно. Любые характеристики относятся к природе. Личность же — это тот, кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто развертывает их в реальном бытии.

Природа отвечает на вопрос "что?", индивидуальность — на вопрос "как?", личность — на вопрос "кто?"

Уже во втором столетии «ранние Отцы Церкви создавали свое учение о Троице согласно схеме, использовавшейся в грамматике еще со II в. до Р.Х. — *кто говорит, к кому он обращается и о ком он говорит* — и поэтому обратились к понятию persona» [193]. Но наиболее четко это выразил Ришар Сен-Викторский, который «с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос *что* (quid), а личность — на вопрос *кто* (quis). На вопрос же *кто* мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо. Отсюда он выводит новое определения лица (для Лиц Божественных): Лицо есть несообщимое существование (incommunicabilis existentia) Божественной природы" [194].

Таким образом, личность — это *субъект* действий. Индивидуальность — *способ* осуществления действий. Природа — то, что действует, *источник* энергий, реализованных, воплощенных ("ипостазированных") действием. Личность оказывается над-качественным, над-природным бытийным стержнем, вокруг которого и группируются природные качественные признаки.

К этому различению конкретного наполнения человеческой жизни от того, что (или, точнее — кто), собственно, наполняется, вновь и вновь возвращается христианская мысль. «Я не могу понять этой тайны, но мое сознание повторяет мне, что я — двое: есть моя душа и есть я», — писал Уолт Уитмен [195]. Одна из основных тем христианской поэзии — это диалог человека с душой ("Душе моя, душе моя! Восстани, что спиши?").

В слове *мое* выражается трансцендентность "я" по отношению ко всему содержанию психики. Вспомним знаменитое место из Паскаля: "Тот, кто любит кого-либо за красоту, любит ли его? Нет, ибо оспа, которая уничтожит красоту, не уничтожив человека, заставит его разлюбить этого человека. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня? Нет, ибо я могу потерять эти качества, не потеряв самого себя. Так где же это я, если оно не в теле и не в душе?" [196]. Я — обладаю разумом; я — обладаю религией; я — обладаю всей человеческой природой. Я — собственник всего, что может быть выражено, само же "я" невыразимо. Поистине — "Единственный и его собственность".

Даже самосознание не есть личность, а один из талантов которыми личность владеет. Поэтому лучше не говорить «личность, то есть самосознание», а сказать — наличие самосознания (сознания, свободной воли, памяти, целеполагающей деятельности, любви, творчества…) — это тот признак, по которому можно определить, что нам встретилось именно личностное существо.

Человек — метафизическое существо. Это выражение в данном случае надо понять буквально: *мета-фюсисное*. Личность находится по ту сторону *фюсиса*, природы. И из своей *"мета"* она должна войти в мир качественных характеристик. У человека есть миссия по отношению к самому себе. Моя природа не в обязательном порядке навязывается мне. Но — по мере употребления своей свободы — личность должна овладеть потенциями природы (преп. Макарий Великий называет это "приобретением души своей" [197]).

Человеческая личность должна овладеть предлежащей ей природой [oooo]. Перед ней стоит задача: воипостазировать свою природу, собрать себя воедино. "Личность, — по выражению о. Василия Зеньковского, — в своем развитии становится все более "хозяином" своей природы, но она все же не есть собственник ее" [198]. Так сначала ребенок учится владеть телом; в дальнейшем всю жизнь человек будет учиться владеть своей душой…

Поскольку же эта задача выполняема каждым из нас по своему, у каждого своя мера успеха и неуспеха; поскольку, вдобавок, любые успехи и неуспехи могут быть временными (и обретенное может быть растрачено, и нехватка может быть восполнена) — постольку мы оказываемся качественно различными и друг от друга и даже от самих себя в те или иные моменты нашей собственной жизни. Каждый из нас «человек» или «нелюдь» в разные минуты по разному и в разной степени.

Личностное наше многообразие — от Бога. А вот содержательное наполнение этого многообразия создается нами самими. Каждый творит свои вариации на тему нашей единой человеческой природы. И каждый упускает какие-то из возможностей, которые наша природа в себе таит.

Меняются те или иные качества, свойства человека. Те или иные грани человеческой природы то ярче проявляют себя в данном индивидууме, то начинают меркнуть. Но неизменно идентичным является субъект, который “от юности своея” владеет этим калейдоскопом проявлений.

Перемены происходят и проходят — личность остается. Личность оказывается не просто субъектом перемен. О личности можно сказать, что она есть внутренняя стяженность бытия. Это, — говоря философским языком, — трансцендентальное единство сознания [pppp].

Поэтому так важно для православного богословия сохранить греческий термин *ипостась*, не сводя его к латинской *персоне*. Ведь слово *ипостась* не чуждо и тому смыслу слова *субстанция*, который выявляется в определении substantia est causa sui, то есть способность быть причиной и основой своих собственных действий («ипостась есть существование само по себе — преп. Иоанн Дамаскин. Диалектика, 66) [qqqq].

Именно чувствуя эту глубинность греческого термина ипостась, латинские авторы говорили о преимуществах греческого философского языка. Преп. Иоанн Дамаскин называет человека 'господином своих действий», который «скорее ведет природу, нежели ведом ею» (Точное изложение православной веры 3,27).

Следуя этой традиции, и Фома Аквинский подчеркивал эту особенность личностного бытия: личность — господин своих познавательных и волевых актов и, таким образом, действует, а не "приводится в действие — agit non agitur» (Сумма против язычников 2,48,2).

А свобода не может быть исчерпывающим образом описана и объяснена. Так что же в таком случае мы можем сказать о личности? — Ничего. О ней ничего нельзя сказать содержательного. Но можно — указать на ее бытие.

«Я может быть только названо, указано словесным жестом (местоимением). Самосознание я потому недоказуемо, а лишь показуемо… Пред лицом ипостаси приличествует молчание, возможен только немой, мистический жест, который не именуется, но „вместо имени“ обозначается „местоимением“ — „я“. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический ноль; напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли… Подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом. Ипостасное „я“ есть субъект, подлежащее всяких сказуемых» [199]. Все, что может быть сказано — это «сказуемое», это содержательные и узнаваемые характеристики. Но *я*, ипостась — то, что под-лежит под этими вы-сказанными признаками, несет их на себе. Но именно потому и отлично от них.

Оттого современное православное богословие не столько дает определение личности, сколько настаивает на принципиальной неопределимости личности: “сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только *о ком-то*, кто отличен от своей собственной природы, ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит” [200].

Все узнаваемое и выразимое, все обращенное вовне и содержательно отличимое от других свойств — принадлежит к миру свойств, индивидуирующих признаков, но это лишь признаки наличия ипостаси, но не сама ипостась.

Поскольку же признаки, в том числе индивидуирующие, могут повторяться (в мире людей, не в Троическом бытии), постольку указание на признак недостаточно надежно ставит нас лицом к лицу с ипостасью. В отличие от содержательной характеристики указующий жест имени, не описующий, а просто направленный на личность, неповторим. Эта идея личности как чего-то уникального, неповторимого была у св. Григория Богослова: «Личное свойство непреложно; иначе как оставалось бы оно личным, если бы прелагалось и переносилось?» [201].

В предстоянии перед личностью прямой указующий жест здесь уместнее — имя или местоимение. Имя не есть конкретная сущность или характеристика, имя есть указание, знак. Имя есть указание на некий субъект, находящийся за пределами тех конкретных действий и черт, что мы видим сейчас и лишь проявляющий себя в них.

Применение термина «ипостась» в сверхапофатической сфере — применительно к тайнам внутритроического бытия — учит несомненной апофатической сдержанности. В силу указанной св. Василием связи богословия и антропологии та же сдержанность должна быть характерна и для антропологических размышлений о личности. Именно с апофатическим богословием связана принципиальная открытость православной антропологии, ее несогласие редуцировать сущность человека к любому конечному ряду характеристик.

Вновь мы видим, что различие личности и индивидуальности выразимо лишь в категориях грамматических — как различие между «кто» и «что». «Отец и Сын не одно, а два, хотя по естеству — одно; потому что — иной и иной, хотя не иное и иное», — воспроизводит св. Николай Мефонский традиционную формулу византийского богословия [202]. Еще на Третьем Вселенском Соборе цитировались слова св. Григория Богослова: «В Спасителе есть иное и иное, но не имеет в Нем места Иной и Иной. Когда же говорю: иное и иное, разумею это иначе, нежели как должно разуметь о Троице. Там Иной и Иной, чтобы не слить нам ипостасей, а не иное и иное» [203].

Именно употреблением такого типа местоимений подчас определялась православность или еретичность богословской системы. Вот, например, литургическая молитва константинопольского патриарха Нестория — «Благословляем Бога Слова, Который принял образ раба и совокупил его с собой в славе, могуществе и чести» [204]. Если бы в этой фразе стояло не «его», а «ее» (природу) — все было бы православно… А так Несторий вошел в историю Церкви как ересиарх, рассекший надвое

Христа [rrrr]…

И вот этому апофатизму православного богословия, как оказалось, все же гораздо более соответствует слово *ипостась*, нежели *просопон* или *персона*.

То, что восточно-христианские богословы взяли как базовое слово *ипостась*, а латинские писатели — слово *персона*, означало многое в судьбе этих культур. Западная *персона* ведь соответствует именно греческому *просопон*, но не *ипостаси:* "Людей, которые узнаются каждый благодаря определенным чертам (форма), латиняне стали называть «лица» (персона), а греки — «просопон», — определяет Боэций [205]. В определении Боэция речь идет о внешнем узнавании; персона, соответственно, описуема и выразима. Это то, что замечаемо, те конкретные и качественно-определенные черты, по которым человека можно узнать в толпе.

«Прос» — это приставка, указывающая на направление к чему-то; «оп» — тот же корень, что и в слове «оптический», то, что «видно». «Просопон» — то, что бросается в глаза, что видно глазами, то, что имеет вид, наружность. «Почему нельзя этот термин переводить как личность? Потому что одному человеку свойственно несколько таких „просопонов". У Гомера читаем, что Аякс, смеясь, наводил своими „просопонами" ужас на окружающих. Значит, не личность? Личность-то у него одна! А что в таком случае „просопон"? Либо выражение лица, либо просто наружность. И позднее во всей литературе слово „просопон" имеет значение „наружность". Пиндар (V в. до н. э.) употребляет слово „просопон", когда рисует блеск наружный, внешний вид. Только у Демосфена, а это не ранее IV в. до н. э., я нахожу „просопон" в значении маски. Маска божества делает того, кто ее носит, самим этим божеством. Это уже ближе к понятию личности, но тоже еще только внешняя ее сторона. В позднейшей литературе уже говорят не о маске, а об актере, играющем роль; его называют „просопон", то есть действующее лицо. Затем, в I в. до н. э., я нахожу понимание термина „просопон" как вообще литературного героя. Собственно говоря, до христианской литературы не встретишь „просопон" в собственном смысле слова как личность" [206]. В обиходе просопон могло обозначать и морду, и клюв и фронт армейского построения, и просто поверхность (фасад здания или вид на город).

В латыни довольно точной калькой этого греческого термина стало слово persona. «Поскольку это слово в классической латыни обозначает „маску", которую, по греческому образцу, носили римские актеры, то уже в античности были попытка вывести это выражение от глагола personare, обозначающего что-то вроде „непрерывно звучать" или „наполнять звуками". Основания для такой этимологизации (сторонником которой, в частности, был Боэций) заключены не только в фонетическом подобии двух слов, но и в том, что маска античного театра исполняла еще и роль резонатора, служащего для усилении звука голоса актера… Конечно, современные исследователи не могут подтвердить такую этимологию; ведь в первом слове «о» долгое, в то время как во втором — краткое. В настоящее время предполагается, что persona происходит от этрусского слова fersu, которое, подобно греческому prosopon, означает просто маску. И есть свой смысл в том, что исток понятия „личность" следует возвести не к тому, что „звучит через" человека, но только к социальному феномену: речь идет о роли, которую некто воплощает в театре или же в государстве и обществе. Помимо театральной сферы, в действительности есть еще два контекста, в которых это выражение применялось в классической латыни. Первый — это судебное словоупотребление. Судья, когда он рассматривал вопрос о виновности, должен был заботиться о том, кто таков допрашиваемый — из какого социального класса он происходит и каков его прежний жизненный путь. Так, наряду со словом homo, которое обозначало его как экземпляр некоего вида, и наряду с caput, схватывающим его как единицу, подлежащую сбору податей или военной обязанности, получило право на обозначение человека и выражение persona — человек как этот, конкретный индивидуум со своей единичной историей, будь он гражданином или рабом. В обществе или государстве каждый из нас играет определенную роль. по которой его можно распознать, если только достаточно точно описать ее. Второй контекст — грамматика. Мы тоже, как и латиняне, говорим о первом, втором и третьем лице. Здесь можно легко проследить связь с ролью актера: в каждом случае, в зависимости от того, говорим ли мы о себе самом, ком-то другом, или просто о ком-то третьем, мы указываем себе и другим ту или иную роль в языковом отношении. Римские авторы, такие как Цицерон и Сенека, уже ясно видели именно этот грамматический, равно как и юридический контекст понятия persona, когда они ссылались, в частности, на греческого стоика Панеция, который, как предполагают, написал во втором столетии до Р.Х. трактат о служебных обязанностях и при этом применял выражение prosopon. У Сенеки есть текст, в котором он различает четыре „маски", которые носит человек: он обладает признаками рода, разделяемыми всеми людьми, относится к определенному типу характера, живет в конкретной среде в определенных обстоятельствах и избирает некую профессию или же образ жизни» [207].

Отсюда понятна мысль русского философа Льва Карсавина, который увидел большое несчастье для западного метафизика в том, "что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия «хари» (persona)" [208]. К *просопону-персоне* данного утюга относится царапина на его боку и привычка прижигать шелковые вещи… Если такое понимание античного «лица» мы попробуем попробуем отождествить с современным представлением о личности — у нас ничего не получится…

Только если помнить об этом различии античного и современного значений слова «лицо», «персона», можно согласиться с апостольским словом: «Бог не взирает на лице человека» [ssss]. Если прочитать эту фразу с помощью современного лексикона, то смысл получится такой, что способен повергнуть в отчаяние: Бог не обращается к нам; мы Ему не нужны и не интересны… Но в античном мире «лицо» (просопон-персона) обозначало скорее социальную маску, место в социальной иерархии [tttt]. И в таком случае слова апостола утешительны: взгляд Бога проникает через маску, Бог видит сердца, сокровенные мотивы действий и судит по ним, а не по пышности должностных облачений, и в этом смысле Бог не-лице-приятен.

Но греческое богословие, наделяя слово *ипостась* новыми смыслами, все же помнило и о его первоначальном звучании: ипостась-субстанция-подлежащее. Латинское *персона* есть "накладка", греческое *ипостась*, напротив — "подкладка". *Лицо* и *ипостась* не могут быть совсем одним и тем же хотя бы потому, что Библии чужда скульптурность античной эллинской культуры. В Библии лицо и сердце воспринимаются как антонимы: "человек смотрит на лице (просопон), а Господь смотрит на сердце" (1 Цар. 16, 7).

Значит, выбор позднеантичными богословами Востока и Запада слов для обозначения личностности апеллировал к словам, этимологически антонимичным: латинское *персона* есть антоним сокровенного сердца человека, антоним *ипостаси* [uuuu]. В Библии личность символизируется сердцем, и в этом символе чувствуется скорее ипостасная сокрытость, упрятанность, нежели латинская персоналистическая выявленность [vvvv].

То обстоятельство, что субъект оказался обозначен в латинской культуре именно словом *персона*, а не *субстанция* (ипостась), очевидно, укоренено в гипертрофированно-правовом мышлении античного Рима. Римский юридизм, столь много значивший для становления западной богословской мысли, повлиял и на формирование базовых антропологических представлений позднеримской и средневековой культуры.

Для права человек становится заметен только в том случае, если он выходит из своей сокрытости и входит в отношения с другими людьми, в те отношения, которые только и регулирует право. Право не замечает человека, когда он один и когда убеждения человека не проявляются в его действиях или когда внутренние переживания и события, происходящие в сердце человека, не касаются других людей. Право не регулирует то, что происходит в сердце человека, право не регулирует внутренний мир человека. Право регулирует отношения, или, иначе говоря, те действия, через которые человек вступает в отношения с другими. Итак, в правовом пространстве человек представлен только одной внешней стороной своего бытия — той, которой он соприкасается с публичной жизнью общего. Но извне человек узнаваем и отличим только по своей проявленности вовне, по своей включенности в отношения с другими. Отсюда — устойчивая традиция западной мысли определять личность (persona) как отношение.

У Фомы Аквинского “название Лицо означает отношение” [wwww]. У богослова тюбингенской школы Мелера человек есть “сущее, полностью определяемое отношениями” [209]. Заметим, что слова эти, сказанные в 1830 году, более чем созвучны знаменитому тезису Маркса о “сущности человека как совокуп ности общественных отношений”. И появление социалистической идеи в лоне католической святости (не будем забывать о святом социалисте Томасе Море) не случайно: раз человек есть совокупность отношений, то совершенно естественно задаться целью изменить человека, меняя его отношения [xxxx].

Если личность есть отношение, то верно и обратное: отношения создают личность. Отсюда — соблазн социализма, похоть власти: если наши ребята придут к власти, они такие отношения смогут создать, такие законы принять регулирующие отношения, что мы таки сделаем нового человека. Государственная власть призывается формировать новую ткань общественных отношений, и в этих отношениях родится “новый человек”.

Тезис Маркса есть законно рожденное дитя Фомы Аквинского.

И нельзя не заметить, что европейский философский персоннализм, в XX веке обратившийся к тайне личностного бытия человека, не смог найти в наличном философском лексиконе подходящих терминов и создал новодел: «самость» (причем у Юнга антонимом самости — das Selbst — как раз и оказывается Persona, “социальная кожа личности”).

Но с другой стороны, из различия в православном и католическом понимании личности следует то, что тема прав личности и не могла всерьез возникнуть в восточном христианстве. Здесь личность слишком потаенна и неотчуждаема, она апофатична и незрима, к ней никто не может прикоснуться. Как верно подметил о. Василий Зеньковский, “из факта наличности *я* во всяком переживании ничего нельзя извлечь для суждения о природе *я*” [210].

Напротив, внешние проявления человека есть нечто преходящее и изменчивое — их можно снимать с себя в покаянии или при насилии; свою личину и свои привилегии человек может стянуть с себя при нужде, как змея старую кожу, и уйти в потаенную свободу своего сердца. На Западе личность есть именно лицо, и прикосновение к лицу, пощечина есть дотрагивание до обнаженного нерва. Плохо или хорошо сказалось это различие — вопрос другой, но сама эта разница есть… [yyyy]

Кардинал Рацингер, пользуясь модным философским жаргоном, говорит о “тотальной относительности экзистенции” [211]. Его триадология последовательна и вполне обнажает крайности томизма: “Сын как Сын и поскольку Он Сын, целиком и полностью не от Себя и именно поэтому полностью един с Отцом, ибо Он ничто помимо Отца. Логика неумолимая: если нет ничего, в чем Он есть только Он, если нет ничего, ограничивающего Его сферу, Он совпадает с Отцом, “един” с Ним. Слово “Сын” выражает именно эту тотальность зависимости” [zzzz]. Вопрос о том, что же “со-относится” через “персону”, остается неясен. Если личность есть только отношение, то сама по себе она есть “ничто”. Если сам субъект есть отношение, то кто же является субъектом отношения? Греческая *ипостась* тут уже без остатка растворилась в *персоне*. По мысли кардинала “бытие Иисуса есть бытие всецело открытое, в котором нет места утверждению в самом себе и опоры на самого себя, это бытие есть чистое отношение” [212]. Если личность есть со-отнесенность, то тогда человек просто обречен на онтологический коммунизм, на вечное даже не со-бытие с другими, а бытие в других.

Это очень скудное представления о Лицах. Отношения — это не лица, но личностные характеристики. С точки зрения православной мысли, «ипостаси существуют не потому, что имеются ипостасные свойства, но эти свойства появляются, как выражение бытия само-сущих ипостасей. Другими словами, не существует некоего над-ипостасного или даже без-ипостасного бытия, в котором возникают ипостаси вместе с различительными свойствами, причем они якобы суть эти самые свойства или отношения, как это прямо учит схоластическое богословие. Учение о Св. Троице должно *исходить* из факта триипостасности, как соборности *я* в абсолютном, самодовлеющем субъекте, а не выводить ипостаси из признаков или внутрибожественных отношений" [213].

Для бл. Августина “в Боге только субстанция и отношение” [214]. Но тогда в рамках этой философии не найти ответа на вопрос: между Кем возникают эти отношения? Кто является субъектом, вступающим в отношения? Латинское богословие

начинает живо напоминать буддизм с его фундаментальным тезисом: есть страдание, но нет страдающего. Есть мысль, но нет субъекта мысли. Есть личностные отношения, но за ними нет личностей, которые были бы субъектом этих отношений. Слыша такие размышления о «персоне» как «отношении», нельзя не согласиться с суждением выдающегося русского психолога А. Н. Леонтьева: «Идея прямого сведения личности к совокупности ролей, которые исполняет человек, является одной из наиболее чудовищных. Роль — не личность, а скорее изображение, за которым она скрывается» [215].

Но и спустя полтора тысячелетия после бл. Августина и Боэция католическая мысль повторяет: "В Боге есть Три Лица… Невозможно представить себе противопоставлений более сильных, чем эти три чистых Отношения, ибо противопоставления эти целиком образуют их. Однако не ли они именно единстве, единстве одной?" [216]. С точки зрения православия, существование Лиц определяет собою их отношения, а не наоборот. Но в латинском богословии Личности есть отношения, возникающие в безличностной природе.

Если сама личность есть отношение, то кто же или что же вступает в это отношение, формирующее личное бытие? Если личность только возникает в отношении, значит, бытию личности предшествует бытие некоторой без-личной духовно-разумной природы. Субъектом личностного отношения становится без-личная субстанция, природа. И это есть не что иное как философская квинтэссенция пантеизма: *Кто* есть эпифеномен *что*. Первичен безличностный мир, вторична Личность.

Католическое богословие сделало европейскую культуру уязвимой для пропаганды пантеизма [ааааа]. Филиоквизм и понимание личности как "проявленности вовне" помогли теософии декларировать язычество в качестве чего-то тождественного христианству. Католичество веками приучало людей к тому, что Безличностное Божество первичнее Божественных Личностей. Пантеизм же на этом тезисе, который был все же достаточно случаен и неорганичен для христианского богословия, сделал весь свой акцент. Образ, который в храме католического богословия звучал лишь приглушенно, фоново, теософия вынесла в качестве своего боевого знамени.

Именно опыт многих и многих веков религиозной мысли понудил Булгакова сказать — «Попытки заглядывать за личность, чтобы позади ее увидеть субстанцию, неуместны» [217]. Но все же для философии это слишком сильное искушение — понять Лица Троицы как какие-то «свойства» Абсолюта, моменты и фазисы Его развития.

Еще Августин (О Троице 8,14) писал, что Троицу составляют любящий (amans), тот, кого любят (quod amatur) и сама любовь (amor). Но в этом случае личности-субъекта оказывается только две. Отношение же между ними каким-то образом оказывается само по себе третьей личностью… (Кстати, августиновская формула — "Дух есть *отношение* любви, связующее Отца и Сына" — ставшая рекламным слоганом католического догмата «филиокве», получила звонкую пощечину от В. Лосского, отметившего "квазигомосексуальный" характер этой формулы) [218].

Если отвлечься от эротических толкований этой формулы, то с точки зрения философской в ней действительно есть существенный изъян. Если Святой Дух есть отношение любви, в таком случае Святой Дух сводится к функции, Он лишается Ипостасности. Это есть редукция Ипостаси к некоему социальному служению, то что в современной антропологии всячески избегается, то что Герберт Маркузе уже в 20-ом веке называл *одномерный человек*, человек сведенный к своей социальной роли. Такое восприятие человека есть логическое следствие филиоквизма.

А средневековый кардинал Николай Кузанский предложил такую алхимию, с помощью которой из единой и простой субстанции можно выцедить Троицу личностей: «Итак, в одной и той же вечности оказываются единство, равенство единству и единение, или связь, единства и равенства… Называют некоторые единство Отцом, равенство Сыном, а связь Святым Духом, потому что пусть эти термины употребляются не в собственном смысле, однако они удобным способом обозначают Троицу» [219]. Способ и в самом деле очень «удобен»: так можно наделить «ипостасностью» (личностью) любое количество философских категорий. Гностикам удавалось их изготовлять сотнями (под именем эонов). Достаточно лишь "*назвать* эту силу троичной": «Поскольку существует лишь одна божественная сущность, назвать эту силу троичной есть не что иное как признать троичность Бога». Естественно, что на эти слова «иудей» (литературный собеседник Николая Кузанского) отвечает: «превосходно объяснена преблагословенная Троица и отрицать ее невозможно».

Подобная алхимия, уравнивающая интеллектуальные системообразующие потребности очередного мыслителя с бытием Самого Бога, и тем самым вопиюще нарушающая принципы апофатизма, потом в европейской мысли встречалась неоднократно. Ее наличие есть один из критериев, по которому можно заметить, когда теология мутирует в теософию…

Путь же к такого рода мутациям расчистило именно филиоквистское богословие своим тезисом, согласно которому "подлежащим личности является природа" [220]. Но не логичнее ли сказать, что ипостась есть подлежащее природы и ее действий, что личности дается в обладание природа? В этом случае не природа проявляется в личности, но личность владеет природой. "Латиняне рассматривают личность как модус природы, греки — природу как содержимое личности", — замечает византолог прот. Иоанн Мейендорф [221].

Непонимание латинянами каппадокийского значения "ипостаси" заходило столь далеко, что бл. Иероним в письме папе Дамасию I обвинял каппадокийцев в кощунственном троебожии: "Они требуют от меня, римлянина, нового слова о трех ипостасях… Они не удовлетворяются тем же смыслом, они требуют именно слова… Да будет защищена вера римская… от такого кощунства… Да молчат о трех ипостасях, и пусть единственная будет сохранена" [222]. И хотя св. Иларий Пиктавийский указывал западным богословам на эволюцию богословской терминологии на Востоке, но с Filioque Запад вновь вернулся к докаппадокийским временам, полагая рождение и исхождение действиями не Личности, но Природы, и тем самым допуская возможность возникновения личного бытия из бытия безличного.

Византийская полемика с только что упомянутой филиоквистской добавкой к Символу веры была дискуссией не о словах, а о

тайне Личности. Как оказалось (правда, с расстояния в несколько столетий), отстаивая свое понимание слова “ипостась”, греческие богословы отстаивали такое понимание человека, при котором человек не сводится к своим состояниям и своим отличиям, но обретает под ними некую трансцендентную подкладку.

С точки зрения православной мысли, Filioque раскалывает Троическое единство. Если Дух исходит и от Отца, и от Сына, то в этом случае у двух Лиц Божества оказываются одинаковые свойства, присущие им, но не Третьему Лицу.

Есть свойства, присущие всей Божественной природе. Но чтобы Бог был один и един, необходимо, чтобы Лица Божества были по настоящему, полностью во всем единосущны, а для этого свойства Божественной природы должны быть одинаковы у всех Лиц — носителей этой природы. Есть «личные свойства», точнее говоря — апофатические указатели на лично-различный характер бытия Ипостасей Троицы. Эти «свойства» не качественно-определенные и постижимые характеристики, а не более чем материал для имен, которыми наша молитва и мысль будет различать Лица Троицы: личные свойства — быть нерожденным, рождаться и исходить — «дают наименования» [223].

Мы не знаем, что в Боге означает «рождение» или «исхождение» [bbbbb]. Мы не знаем, чем отличается исхождение Духа от рождения Сына. Скорее всего, мы говорим «исходит» — чтобы не сказать «рождается», чтобы признак не повторялся. Это в принципе не категория соотношения, это апофатическая фиксация некой инаковости. Иначе у нас был бы другой индивидуальный признак, повторяющийся у двух личностей, а, значит, чуждый третьей — признак «быть рожденным». Кроме того, в этом случае в Духа и Сына возникали бы свои, сугубо внутренние отношения" — их объединяло бы друг с другом (и отличало бы от Отца) общее свойство — «быть братьями». Вновь подчеркнем — это имена, а не характеристики, не функциональные признаки. Именно поэтому Дух исходит «от Отца», а не «от Изводителя».

"Не должно понимать, что Отец Сына помимо отцовства еще и Изводитель Духа. Отношение Его к Духу определяется именно Отцовством, Он есть Отец для Духа, Который, однако, ему не Сын», писал о. Сергий Булгаков [224], подметив при этом, что формула «во имя Отца и Сына и Св. Духа» знает только Отца, но не знает еще и «Изводителя» — "иже от Отца, а не «иже от Изводителя исходяща». Чрез эти Имена Лица Троицы не соотносятся другу с другом, а различаются. В этих апофатических именованиях мы фиксируем не отношения, а их нетождественность друг другу, многоипостасность Троицы. «Изводить Дух» — это не второй ипостасный признак Отца, а все тот же: быть началом.

Мы не знаем в чем разница между “рождением”, “исхождением” и “нерожденностью”. Точнее, ответ может быть один — ничем. Свт. Григорий Нисский ясно показывает, что это — апофатические имена. Они не утверждают, в чем разница, но лишь фиксируют, что они — разные. Не “другое и другое”, но “Другой и Другой”. Это не индивидуализирующие характеристики, но личностные имена. Сын — Иной, а не инаковый.

И хотя мы не знаем, в чем различие рождения и исхождения, о Духе мы говорим «исходит» — чтобы не сказать «рождается» и не повторить в Духе личное свойство Сына. Сын уникален и единственен. У него нет братьев [ccccc].

В конце концов все учение о Троице обращается к тайне Личности: есть три Личности Вечного Бога, которые никак не отличимы для “качественно-природного” анализа, но которые экзистенциально не тождественны (“Сын не есть Отец, но Он есть то, что Отец есть” — свт. Григорий Богослов [225]). У Них все единое и общее, но сами Они — разные. Поэтому здесь нет “Тритеизма”, “трех богов”. Они неразличимы в нашей мысли, но они реальны в своем бытии — “ипостасны”.

Если же мы настаиваем, что есть некий описуемый признак в Отце, который повторяется и в бытии Сына, но при этом отсутствует у Духа, это означает, что вместо апофатически-указующих Имен мы ввели катафатические индивидуализирующие признаки. Вместо того, чтобы просто различать Лица («Сын — значит не Отец» — такая формула приемлима, ибо апофатична) они начинают их катафатически характеризовать. Это значит, что в Троицу мы ввели различие не личностей, а индивидуальностей. Православное богословие говорит, что в Боге есть Три «кто». Все Три Субъекта одинаково, в равной полноте и безъизъянности владеют одним «что» — Божественной сущностью.

Филиоквистское же богословие предлагает ввести сюда дробность категории «как». Оказывается, Отец владеет божественной природой так, в такой полноте, что может сам (без участия других Лиц) давать бытие другим Личностям. Сын тоже обладает божественной природой так, что может давать бытие другим носителям этой же природы, но уже не самостоятельно, а лишь с поддержкой Отца (как Соисточника бытия Духа). Дух же не может использовать свою божественную же природу так, чтобы быть причиной бытия иной Ипостаси. Если три личности по разному владеют возможностями одной и той же природы, в разной полноте — значит они не вполне единосущны. Значит, единая природа все же расколота между ними. И тогда или отношения между Личностями Троицы подобны отношениям трех человеческих личностей — и это троебожие, политеизм. Или же мы сохраняем единосущие Отца и Сына, но отказываем в Божественности Духу.

Индивидуирующее «как» — это образ и мера присутствия единой природы в том или ином ее носителе. Индивидуальность — это особенность соучастия именно этой личности в обладании потенциями человеческой природы.

Всей полнотой человеческой природы обладал только Иисус. В Адаме также было тождество сущности и существования, но он еще не успел совершить подвиг всецелого овладения своей человеческой природой. Его же неудача означала разбиение единой природы на множество частных ее носителей. Если всечеловек — это Христос, то каждый из нас в определенной мере — недочеловек. Каждый из нас с большей или меньшей полнотой владеет регистром сущностных человеческих свойств [ddddd].

Индивидуальность — это своего рода история болезни: у каждого из нас своя и тем самым делает нас непохожими друг на друга (личность делает нас нетождественными, а индивидуальные особенности именно непохожими). Например, одним из

свойств человеческой природы, присущим каждому из нас, является способность в логическому мышлению. Но одному эта способность присуща в размере, скажем, 80 процентов от максимума, а другой достиг планки только в 30 процентов. Но даже наиболее одаренный из них — калека: да, на 80 процентов это создание Божие — гениально, но на 20 процентов этот сын Адама — идиот. С другой стороны, этот же интеллектуально одаренный индивид может уступать другим людям в нравственной сфере. Он в своей судьбе и в своей душе реализовал лишь 15 процентов от тех потенций любви и сочувствия, которые Творец заложил в нашу природу, в то время как человек, менее способный к теоретическим построениям, может быть нравственно более одаренным. Но тоже ведь — не до максимума, и у него тоже бывают минуты саможаления или совестного помрачения…

По этой, наиболее яркой черте (отрицательной или положительной) человек легко запоминается, узнается, характеризуется, описывается. Но тот, кто не болен, в ком природа никак не умалена, а просто есть — он не сможет быть «описан» в сравнении со столь же полными носителями этой природы [eeeee].

Л. Зандер так реферирует булгаковские размышления об отношении личности и индивидуальности: "Личности различаются между собою как таковые просто как разные *я*, — лишь за этим различием и на его основе устанавливаются различительные признаки — качества, конституирующие индивидуальность… В этом смысле, можно сказать, что индивидуальность есть онтологическое воплощение правила omnis definitio est negatio, она определяет своего носителя тем, что противопоставляет, выделяет его из всего остального бытия. Поэтому, в качестве функции отрицания, она всегда вторична, производна, подчинена первообразным положительным определениям бытия. Индивидуальность не есть личность, но лишь ее возможность. Индивидуальна амеба, индивидуальны даже растения, индивидуален весь животный мир не только с его видами, но и индивидами, — в наибольшей мере индивидуален и сложен человек в психическом существе своем. Хотя человек стоит на вершине органической лестницы, он разделяет индивидуальное бытие со всеми ступенями. Однако, то, что является естественным и закономерным для всего органического мира, для человека, призванного к высшему ипостасному бытию, оказывается состоянием греховным, извращенным, недолжным. Человек, созданный по образу Божию, то есть как личность, как ипостась, не был индивидом, ибо безгрешный человек есть человек вообще, всечеловек, свободный от дурного, ограничивающего влияния индивидуальности. Человек разрушил целость человеческого рода, утратил его изначальное целомудрие, и на место многоединства выступило многоразличие, дурная множественность. Таким образом, возникла индивидуальность — отсвет Денницы на человеке, которого он захотел извратить по образу своего метафизического эгоизма — моноипостасности без любви… И с тех пор человек знает ипостась лишь в образе индивидуальности, и все человечество разлагается на индивидуальности, которые логика считает возможным объединить только в абстракции, мысленно выводя за скобки общие признаки. Отсюда становится понятным, что условием спасения христианского является погубление души своей ради Христа, то-есть освобождение от плена индивидуальности… что жизнь во Христе освобождает ипостась от индивидуальности, вводя ее в должное для нее многоединство любви, в Церковь» [226].

Как видим, индивидуальные качества, которыми мы отличаемся один от другого, не могут выразить тайну личности. Отличие личностно-указующих имен от индивидуирующих описательных качеств в том, что последние повторяемы. Если мы скажем, что отличительным свойством вот этой человеческой ипостаси является лысоватость, то ведь это свойство повторимо в тысячах других людей. То же касается и психологических или социальных характеристик. Любая конкретная характеристика, которую мы используем для отличения данного человека от другого, может быть повторена. Свойство «быть студентом» может отличать человека в вагоне поезда, но в университетской аудитории оно уже окажется нивелирующим признаком.

По мысли Владимира Лосского, «всякое свойство (атрибут) повторно, оно принадлежит природе и мы можем его встретить у других индивидуумов, даже определенное сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость пребывает даже тогда когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено» [227].

Быть индивидуальностью — значит, быть повторяемым. Свойство и их сочетания могут повторяться, их субъект нет. Поэтому и нельзя личность определять через индивид, хотя мы это постоянно делаем (Петр-студент).

Но вновь поясним: индивидуальность возможна лишь там, где есть умаление природы, где данная ипостась не вполне вобрала в себя все богатство предлежащей ей природы.

Это различение природы, индивидуальной характеристики и ипостаси оказалось очень значимо для осмысления православного неприятия Filioque.

Ведь если некое содержательное свойство мы приняли как характеристику, присущую не только вот этой личности, но и другой — мы вышли за рамки «именования» и приступили к содержательным характеристикам. Это может быть характеристика общей для этих личностей природы. Но если мы сказали, что это свойство присуще только этому множеству, но не свойственно другим носителям этой же природы — мы дали характеристику индивидуальностей. Это означает, что в реальном своем бытии эти индивидуальности не вполне «единосущны». Они единосущны в абстракции или в задании, потенции, но в реальности ряд природных черт по разному явлен в этих личностях, в разной полноте, а значит, в той или иной степени неполноты.

Если в Троице каждое из ипостасных свойств присуще только одному Лицу, то это — Личностное Имя. Если же некое свойство присуще нескольким Лицам, то это уже не имя, а свойство природы — но в качестве такового оно должно быть присуще всем Божественным лицам. Если же некое свойство окажется присущим не всем, а только двум Лицам, то это и не имя и не природная характеристика как таковая. Это уже — индивидуальная черта. И, значит, в Троицу мы ввели категории индивидуального бытия, то есть — идею умаленности Божественной природы в по крайней мере некоторых из Лиц. Поэтому православное богословие говорит, что филиокве разрубает Троицу: этот догмат делит Троицу на две группы: полностью Единых Отца и Сына — и противостоящего Им Духа, который не обладает всеми теми свойствами природы, что находятся

распоряжении Первых Лиц. То есть Троица есть Божественная Двоица [fffff] плюс один полубог. Дух «признан ипостасью второго порядка» [228].

В коротком ряду личностных характеристик Троицы через Filioque появилось индивидуирующее свойство — «Быть Изводителем Духа». И у Отца и у Сына появляется это общее свойство, которое, конечно, отсутствует у Духа. Но если есть повторяемое свойство — то это уже индивидуальная характеристика, а не именование. А если есть индивидуальная характеристика, значит становится вопрос о неполноте обладания природой. Если свойство «изводить Дух» есть свойство божественной природы (а именно так это понимают латинские богословы), то этой сущностной черты оказывается лишен сам Дух — и в Троице уже появляется иерархичность и испаряется единосущие Лиц. Чтобы сохранить единство Троицы, надо признать, что То, что обще для Двух, обще и Трем. То есть — отказаться от Filioque.

Так византийская мысль, услышав о европейской догматической новости, поинтересовалась: не значит ли это, что вы, латиняне, отрицаете Божественность Духа? Конечно, к такому выводу западные богословы никак совсем не хотели придти. Но он оказывается неизбежным выводом из филиокве [ggggg].

Вот еще одна логическая демонстрация того, что принятие филиокве лишает Св. Дух божественности:

Божественным может быть только такое бытие, которое обладает вечностью. Вечным может быть только такое бытие, которое бессмертно. Бессмертным может быть только то, что вообще недоступно смерти, то, в чем смерть просто никак не может найти себе пищу. Смерть есть распад, раскол, разрушение. Разрушиться — значит распасться на составные компоненты. Не может разрушиться только то, что вообще не имеет в своим составе никаких составных частей, то что в себе самом просто. Композитное (сложносоставное) существо неизбежно рано или поздно распадется. Простым и внутренне абсолютно единым может быть только то, что происходит из одного источника. Если же источника два — то в таком случае перед нами уже сложносинтетическое образование. Итак, Вечным может быть только то, что имеет одну причину, один исток своего существования. То же, что исходит из двух начал, уже несет в себе сложность и, соответственно, угрозу распада на те два первоначала, из которых оно составилось. Поэтому если сказать, что Святой Дух исходит и от Отца и от Сына, означает, что Он берет свое бытие от двух истоков, а потому не является простым, бессоставным, абсолютно единым [hhhhh], а, значит, в себе самом Он не имеет основания для собственного бессмертия. То же, что бессмертно не по себе самому, а по причастию чему-то другому — это не Бог.

Конечно, католики с таким выводом не согласились. Точнее, с самой логикой и они согласны. Но по их утверждению, Дух исходит от Отца и Сына не как от двух разных начал, а как от единого первоначала [iiiii]. Но что может быть “общего” у двух личностей? — Только то, что принадлежит им обоим, что повторяется в обоих существованиях, что, соответственно, носит качественный содержательный характер. То есть — природное свойство. В итоге, по утверждению католического богословия, “единство сущности Отца и Сына изводит Духа” [229]: из Отца и Сына, как единого сущностного начала, изводится Дух Святый. «Эта очень ясная схема возможна лишь при допущении онтологического первенства Сущности перед Ипостасями в Божественном Бытии. В этом принижении личного начала и заключается основной порок филиоквистской богословской спекуляции» [230].

Filioque, полагающее, что Личность Духа исходит от безличной природы, общей для Отца и Сына, “сообщило Духу характер почти безличной пассивности” [231], неполноправного лица, а по существу прослойки между Отцом и Сыном. Согласно православной традиции, по выражению о. С. Булгакова, “Отец сообщает Сыну Свою природу, а не она сообщается через Отца и Сына как некая безличная субстанция, в которой лишь возникают ипостаси” [232]. Как нельзя сказать *природа моей кошки родила вчера котят*, так нельзя сказать, что Природа Божества родила Личность Сына.

Но в католичестве безликая субстанция оказалась выше живой Личности — и потому В. Лосский имел полное право сказать, что через Filioque Бог философов и ученых занял место Бога живого [233]. Вместо того Бога, который именно как Личность предстоял Аврааму и Давиду, Иову и Христу — появляется безликая и безъязыкая «субстанция» философов.

Перед нами возникает своего рода богословский дарвинизм. Потому что оказывается, что более низкое является причиной бытия более высокого. Безличное бытие есть причина существования личности. Как в дарвинизме: неживая материя порождает живую материю, а потом неразумная жизнь порождает из себя разумную жизнь.

Вот ключевой вопрос, в котором мы расходимся с латинской традицией. Это вопрос философский, фундаментальный вопрос. Что первично? Первичная природа или личность? Может ли личность возникнуть как эпифеномен безличностной субстанции?

«Католическое богословие исходит из сущности, из некого безликого *оно,* unum, и в этом оно имперсоналистично, — резюмирует прот. Сергий Булгаков. — Личность в Божестве, именно три ипостаси, возникает в этой сущности, как имманентные божественные отношения…, как модус, и следовательно, *не* составляет первоначального, абсолютного начала. Это релятивирование личности, сведение ее к симптоматике абсолютного означает метафизический савеллианизм, и даже нечто худшее, потому что и последний все же не был имперсонализмом… Самая мысль происхождения Духа от Отца и Сына — не в их ипостасном различении, но в их единстве и безразличии, — существенно имперсоналистична. Божество при этом понимании есть *нечто,* quaedam res, некое *оно,* в котором в различных направлениях возникают и пересекаются отношения… Отношения, так же как и личные признаки (notiones) *не* суть личности и *не* равны личностям. Личность есть прежде всего и после всего самосознающее, самополагающееся Я, которое только и может иметь индивидуальные черты или вообще признаки. Но сами по себе признаки, сколь бы они ни были реальны в силу своего бытия в Абсолютном, не становятся *личностями, Я,* если ему не было места в Абсолютном» [234].

Восточное христианство именно в этом вопросе — вопросе о том, что же первично в отношениях безличностной субстанции и

Личности — оппонировало западным богословам, отрицая филиоквистскую догматику. Отец — не «причина» (aitia) Сына и Духа, а причинитель (aitios). Не «что» (причина) стоит у истоков бытия Лиц Сына и Духа, а «кто».

В перспективе православной мысли безличностная Божественная природа берет начало в Личности Отца [jjjjj]. «В рассуждении же Бога Отца и Бога Сына не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнее и выше Обоих… От одного происшедшие суть уже братья» [235], — так еще св. Василий Великий утверждал первичность ипостаси, а не сущности.

Отец есть источник Божества, но Его Божество не ограничивается Его личностью. Вне времени, в вечности, ипостась Отца разделяет Смвое сущностно-божественное бытие с ипостасями Сына и Духа, которые бытийствуют не "из природы Отца", а "от ипостаси Отца": «Сын и Дух возводятся к одному Виновнику" — и именно не к безличностной "причине", но к "Причинителю", к личности Отца, — поясняет преп. Иоанн Дамаскин (преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. I,8).

"Не Сущий из сущего, а сущее из Сущего", — пояснял свт. Григорий Палама [kkkkk]; то есть не Тот, Кто есть (ипостась Отца) из того, что есть (из безличностной божественной природы), но то, что есть — из Того, Кто есть. То же мы встречаем в ареопагитских текстах: «Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее» (О Божественных именах 5,4).

Отнесенная именно к разумному бытию, ипостась означает не просто конкретность, но реальность, сознательно и свободно действующую из себя самой. Если в этом смысле слово "ипостась" прилагается к Богу, оно означает все ту же первичность бытия по отношению ко всякому качеству. "Кто" первичнее "что". Ипостась первичнее любых качеств. Быть — первичнее, нежели "**чем** быть" или "**как** быть". "Быть" первичнее, нежели "иметь". "Кто" первичнее "что". Вне времени, в вечности, ипостась Отца разделяет бытие с ипостасями Сына и Духа, которые бытийствуют не "из природы Отца", а "от ипостаси Отца" [lllll]. "Разделяет" — не в смысле "делит", но в смысле соучаствует. "Все предано Мне Отцем Моим" (Мф. 11, 27).

«Ипостась — особый образ бытия существа, но не часть его. Она есть субъект, тот, кто живет. Ипостась может возникнуть только от личности, хотя сама далее имеет жизнь в себе. Так и Христос говорит, что Он „имеет жизнь в себе", хотя и имеет ее от Отца (Ин. 5,26)» [236].

Католическая идея о том, что личность ниже природы, оказалась настолько привычна для европейской культуры, что сказалась даже в философских построениях Владимира Соловьева: "то, что мы обыкновенно называем нашим я, есть только носитель или подставка (ипостась) чего-то другого, высшего. Подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту и бессодержательность. Эгоизм есть отделение личности от ее жизненного содержания — отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (усиа)" [237]. Отсюда он делал вывод, что Божество сверхлично.

Конечно, и с точки зрения православия можно говорить о том, что Троица сверхлична, ибо Троичность — за пределами человеческого опыта моноипостасности человека. И все же православная мысль никогда не принимала, что *ипостась* есть то, что "ниже". Нет: это то, что глубже, основательнее, "фундаментальнее" (слово *ипостась* еще в Септуагинте используется в значении, например, фундамента дворца).

И евангельский материал (который Вл. Соловьев использует для обоснования своей концепции) предоставляет довод не в пользу решения, предложенного Соловьевым. Дело в том, что в Евангелии есть слово *усиа*. И означает оно в нем *имение* (см. Лк. 8, 43: о кровоточивой жене, растратившей состояние на врачей). Это значит, что слово *усиа* предполагает вопрос: а чье это имение? Не бывает "имения" без владельца; нет *усии* без *ипостаси*. Вот тезис, утвержденный еще Аристотелем в его анти-платоновской полемике и сыгравший столь значительную роль в истории православного богословия (и, увы, не принятый во внимание русским платоником Соловьевым). Соловьев не заметил, что в восточно-христианской мысли *ипостась* не перестает быть *субстанцией*, причем не в уничижительном смысле "подставки", а в возвышающем смысле "основы".

Личность может сублимировать, свободно преображать тот психический материал, который предоставляет ей природа. И в этом смысле она "выше" природы. Другое дело, что есть такая природа, которая бытийно выше человеческой личности — это Божественная природа. И человеческая личность должна раскрыть свою жизнь для принятия в свое бытие энергий, берущих начало в природе иного, надчеловеческого уровня. То, что человеческая личность отдает себя на свободное послушание миру надчеловеческих ценностей, означает, что она ниже этих сверхчеловеческих ценностей, но это обстоятельство нельзя трактовать как аргумент в пользу того, что сама личность ниже своей собственной человеческой природы. Напротив, именно над-природность, мета-физичность личности и позволяет человеку не оставаться пленником своей собственной природы, но преображаться в надчеловеческое, не-только-человеческое, обоженное бытие.

Для Соловьева "очевидно, что божество как абсолютное не может быть только личностью, только я, что оно более, чем личность" [238]. Акцент православного богословия иной: Божество как абсолютное не может быть только природой; Божество полнее своей природы, бытие Троицы более, чем божественная природа. Но по сравнению с пантеизмом это все же уже семейный спор: спор об акцентах. Оба этих утверждения исходят из того, что в самом Боге есть Личность и есть природа. Расхождение же — в понимании тех отношений, в которых находятся между собой Абсолютная Личность и ее Природа.

В то время как "латиняне в антипаламитской полемике представляли грекам именно греческое понимание Бога как сущности, на Востоке отказались от отождествления понятия Бог с понятием «простая сущность». Запад же усвоил эти греческие предрассудки" [239]. "Византийская мысль отказывается сводить бытие Бога к философской идее «сущности». Бог больше Своей сущности" [240].

… Поставь Восток в IX или даже XI веке вопрос о Filioque всерьез, у него хватило бы интеллектуальных и духовных сил переубедить Запад (конечно, при условии, что Запад признавал бы за собой возможность ошибки) [mmmmm]. Иоанн Скот Эригена (самый яркий западный мыслитель IX века и единственный западный богослов этого времени, действительно хорошо знавший восточное богословие), как сын Западной Церкви полагал, что отказываться от Filioque не стоит, но лишь в надежде, что отцы, внесшие эту прибавку в символ, смогли бы вполне разумно обосновать свое новшество, будь они об этом спрошены. "Может быть, они и были спрошены, а только нам не удалось встретить их» — говорит Эригена, свидетельствуя тем самым, что доводы Августина и его учеников в пользу Filioque он не смог признать удовлетворительными с точки зрения тех требований к богословской работе, которые предъявляло классическое греческое богословие [241].

Справедливости ради отметим, что в современном католичестве, есть попытки выйти за рамки традиции томизма: «Оригинальность капподокийцев, по замечанию Карла Ранера, заключалась в том, что окончательно онтологическое утверждение о Боге следует искать не в единой усиа Бога, но в Отце, то есть в Личности» [242]. Кроме того, в 1982 г. Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римо-Католической Церковью и Православной Церковью приняла текст, в котором католики согласились с правотой традиционно-православной формулы: "Мы можем сказать сообща, что Дух исходит от Отца как единственного источника в Троице". Этот текст был повторен и в 1996 г. в официальном разъяснении, которое по распоряжению Папы дал Папский совет по содействию единству христиан [243].

Соответственно, можно лишь поразиться тому мужеству и той безграмотности, с которыми русские фило-католики (формально оставаясь православными священнослужителями) отстаивают тот догмат, который перестали защищать сами католики.

Прот. Иоанн Свиридов, например, решил напасть на проф. Д. Поспеловского за то, что он согласно процитировал воспроизведение оксфордским богословом, православным епископом Калистом (Уэром) традиционно-православного мнения: "формула об исхождении Духа Святого от Отца и Сына нарушает подлинную троичность Троицы, в которой все исходит от Отца".

В результате в глазах прот. Свиридова еп. Калист, проф. Поспеловский и даже Папский совет оказались еретиками: "Поразительны и богословские рассуждения профессора, рассуждающего о филиокве… предлагается формула "троичности Троицы" (девятерица?), неведомая даже гностикам… Ссылаясь на высказывания еп. Калиста Уэра, он не замечает, как сам скатывается к древней доникейской ереси монархиан, утверждая, что в Святой Троице "все исходит от Отца" [244].

Если уж газета проповедует диалог и понимание — то почему же православные авторы лишаются о. Иоанном Свиридовым права на то, чтобы быть выслушанными, не оглупленными и понятыми? Понятно ведь, что Д. Поспеловский никак не гностик и очевидно, что формула эта (не его, кстати, а епископа Каллиста) говорит лишь о том, что помышляя о Боге, нам не должно забывать, что Бог — не только Единица, но и Троица.

В результате русский протоиерей оказался бо́льшим католиком, чем сам Римский Папа. Кстати, "монархиане" просто отрицали Троицу и либо утверждали, что во Христе воплотился Отец, либо вообще не считали Христа Богом [245]. Надеюсь, что в следующий раз, прежде чем навесить на кого-то ярлык "еретика", отец протоиерей, ратующий за плюрализм и уважение к чужим мнениям (надеюсь, что и к православным тоже) хотя бы заглянет в богословский словарь и уточнит значение того словечка, которым он хочет наградить своего оппонента…

И все же пересмотр Римом своего богословия запоздал: из филиоквизма уже многое успело проистечь. Владимир Лосский в своих лекциях выводит все болезни западного общества и все особенности католичества из Filioque (в чем Оливье Клеман, французский православный богослов, бывший учеником Лосского, видит, однако, лишь "блестящую систематизацию, которая совершенно не выдерживает кропотливого и тщательного экзамена истории" [246].

А. Лосев также вполне радикально пишет о различиях католичества от православия: "я настаиваю, что все они имеют своим основанием Filioque" [247].

Я же скажу менее резко: все расхождения связаны с ним. Какие здесь были причинно-следственные и логические взаимоотношения — описать не берусь, но в глубине всех наших разноречий с Западом обнаруживается умаление действия Св. Духа.

Отсутствие эпиклезы в латинской Литургии, совершаемой по католическому средневековому учению не схождением Духа, а силою полномочий священника. Закрытая антропология схоластики, считающая природной нормой человеческого бытия жизнь вне Бога, а Св. Дух относящая к числу "сверхприродных даров" в отличие от православной "открытой антропологии", считающей, что вне Бога, вне веяния Духа заболевает и искажается сама человеческая природа. Паламитский спор, латинофильствующие участники которого полагали, что непосредственное прикосновение к Божеству и познание Его невозможны, а "благодать", касающаяся человека, есть нечто "тварное" [nnnnn]. Юридическое понимание первородного греха, в котором по православной терминологии мы потеряли Богонаполненность, а по католической — приобрели виновность. Понимание папы, а не Духа в качестве викария, заместителя Христа (который все-таки обещал послать ученикам Утешителя, а не папу) [ooooo]. Догмат папской непогрешимости, который обязывает Духа ("дышащего где хочет") пребывать в некоем человеке только в силу его должности: "Бог излил Дух на тех, кому Он даровал должность" (Эразм Роттердамский) [248]. Наконец, по интересной мысли Лосева, "в силу Filioque существует догмат о беспорочном зачатии Девы Марии: рождение Христа Девой от Духа Свята для католиков мало обоснованно, в виду приниженного значения Духа Св., для восполнения чего требуется позитивно-эмпирическое очищение человеческого естества Девы Марии (причем лже-догматическое ослепление не видит тут дурной бесконечности: чтобы был вполне чист Христос, надо признать непорочное зачатие Его матери; чтобы признать непорочное зачатие Его Матери, надо признать непорочное зачатие ее родителей и т. д. и т. п.)" [249].

И даже Лев Карсавин, наиболее симпатизирующий католичеству русский философ (Владимир Соловьев не в счет — католичество он принимал ровно настолько, насколько оно укладывалось в его утопии [ppppp]) — настаивает на внимательном отношении к проблеме Filioque. Карсавин убежден, что из богословской небрежности, допущенной западными богословами при введении дискутируемой поправки к Символу Веры выросли последствия, довольно негативно сказавшиеся именно на духовной жизни Запада. "Если же "хула на Духа Святого" произнесена и Он признан ипостасью второго порядка, хотя бы и ценой противоречия с другими положениями исповедуемого символа веры, не может осуществлять полноту божественности и Его деятельность. А деятельность Его, по авторитетнейшим богословским толкованиям, заключается (поскольку речь идет о мире и людях), в усовершении дела Христова, в полном и окончательном обожении (абсолютировании) мира" [250]. Далее Л. Карсавин показывает, как из Filioque вытекает агностицизм Канта…

От Filioque произошло католичество или наоборот — вопрос открытый для дискуссии. Но века, последовавшие за филиоквистским спором, показали, что в духовной жизни Запада действительно все громче стали звучать нотки, тревожные для восточного слуха…

Разговору о византийской триадологии можно было бы дать подзаголовок — «у истоков европейского персонализма». Византийская мысль была более персоналистична, чем западносредневековая. Но Византии не было дано выстроить свою общественную жизнь вокруг своей самой ценной интуиции [qqqqq]. Историческая необходимость требовала превращения Византии в военизированное государство. Чтобы выжить перед напором арабов, крестоносцев и турок, византийцам пришлось сделать свое имя бранным — слишком много шантажа и лжи, дипломатических уловок и подкупов, битв и убийств было принесено ради выживания Константинополя… Но как бы ни были печальны последние дни Восточной Римской империи, ее мысль требует от философа — понимания (а от православного человека — согласия).

В полемике с католической добавкой к Символу Веры речь шла не о словах, а о все той же тайне Личности. Есть ли личность модус природы (латинская позиция), — или же правы греки со своим видением природы как содержимого личности? То, что это имело форму «спора о словах», почти неразличимых для необвыкшегося взгляда, не должно заслонять величия предмета дискуссии. В конце концов, как справедливо заметил Честертон — «Почему не будем спорить о словах? О чем же тогда спорить? На что нам даны слова, если спорить о них нельзя? Из-за чего мы предпочитаем одно слово другому? Если поэт назовет свою даму не ангелом, а обезьяной, может она придраться к слову? Да чем вы и спорить станете, если не словами? Движениями ушей? Церковь всегда боролась из-за слов, ибо только из-за них и стоит бороться» [251].

Отстаивая свое понимание слова «ипостась», греческие богословы отстаивали и такое понимание человека, при котором человек не сводится к своим состояниям и своим отличиям, но обретает некую трансцендентную подкладку под ними. Личность в своей не-чтойности отлична не только от общеприродного ее наполнения, но и от индивидуальных характеристик.

Это означает, что любая конкретная наполненность человеческой жизни может изменяться и разрушаться, а личность — нет. Может меняться, обогащаться или обедняться качественная характеристика, качественное наполнение личного бытия. Но ипостась как «самостоянье» [rrrrr] исчезнуть не может. Если личность есть эпифеномен природы — то разрушение природы есть разрушение личности. Если личность есть отношение, то с разрушением того, что соотносится через личность (все той же природы) — прекращается и «отношение». По сути в латинском релятивизме нельзя удержать идею бессмертия личности. Напротив, утверждение первичности личности по отношению к природе помогает понять и возможность и ужас вечной жизни ипостаси: если вечная и неразрушимая ипостась человека не успеет наделить атрибутом вечности свойства своей природы — она окажется голым самобытием в пустоте вечности. Личность должна овладеть предлежащей ей природой, и при этом таким образом, чтобы эту свою природу открыть для действия в ней природы единственно вечной — Божественной. Если этого не произойдет, если «скелет» личности не успеет обрасти онтологическим «мясом», не успеет стяжать такое онтологическое имение, которому не закрыт путь в вечность — то свою пустоту и замкнутость ипостась закрепит навеки и так и останется голым «само-стояньем», лишенным теплоты со-участия, со-бытия.

Так наш разговор о личности и природе обращает нас к магистральной теме православной антропологии: человек не может остаться тем, что он есть в данный момент, но должен принять участие в некоем онтологическом движении. Нетождество ипостаси и природы открывает возможным для человека участие его личности в действиях не его природы — обожение.

Теперь мы можем выделить несколько следствий «метафизичности» человеческого бытия.

Первое — онтологическое следствие: свобода личности человека по отношению к человеческой конкретно-ограниченной природе. Поскольку человек в своей личности не тождественен своей природе, поскольку бытие человека полнее бытия человеческой природы (человек = личность + природа), то человек не замкнут в свойе сущности и в принципе может воипостазировать в себя качества и действия иной, нечеловеческой природы. Какой? Очевидно, только той, которая сама открыта к такому воипостазированию. Значит, человек открыт к восприятию в себя иного, но тоже личностного бытия. С одной стороны, с этим связано чудо встречи, любви и соборного единения самих людей (ибо собор не есть тождественная неразличимость; и природное единство людей есть не то же, что природная идентичность камней). С другой — человек открыт для действия Божественной реальности в себе.

Овладение своей собственной природой означает не замыкание в себе, а реализацию сущностного стремления человека — стремления к превосхождению себя, к участию в бытии за пределами себя самого и за пределами пространственно-временного мира. Ипостась должна вобрать в себя полноту своей природы, а эта полнота требует, с одной стороны, чтобы душа овладела телом, а с другой стороны, уже собранную свою целостность человек должен открыть для Божия действия в себе.

Второе следствие — философское. Личность нельзя определить никаким «что», никакой качественной определенностью, ибо она есть — «кто». Если апофатическое богословие прежде всего озабочено различением Бога от мира, то апофатическая антропология старается пояснить несводимость личности к природным характеристикам, нередуцируемость категории «кто» к

любой «чтойности». В патристике это стало особенно необходимым в контексте монофелитских споров, когда православная сторона настаивала на том, что нельзя отождествлять «личность» и «волю».

Европейская философия искала отождествить личность с какой-нибудь из высших сторон человеческой природы: личность — это разум, личность — это самосознание, личность — это воля, личность — это свобода, личность — это речь, наконец, (у Сартра) личность — это мое неприятие другого… [sssss] Но — «отождествление личности с ее свойствами приводит к тому, что личность оказывается или каким-либо актом ее жизни (например, самосознанием или свободным волением) или индивидуальным характером, или личность отождествляется с ее отношением к другой личности. Но отношение есть действие или состояние, но не ипостась. Личность — не выражение, а основа индивидуального бытия», — писал об этом же проф. С. Верховской [252].

Третье следствие — социологическое. Оно тесно связано с философским. Если мы не знаем, что есть богообразная личность в человеке — то у нас и нет ясного критерия для определения того, человек ли встретился нам. Точнее, у нас нет никакой возможности отказать ему в праве считаться человеком. Все природные дефиниции человека, упускающие из виду апофатический мотив христианского персонализма, неизбежно носят сегрегационный характер. Жестко устанавливая определение личности, то есть человека — они именно о-пределяют, кто есть человек, а кто — уже (или еще) — нет. Если всерьез принять определение человека как «разумного» существа — то для психически больных людей не окажется места в жизни. Попробуйте разработать концепцию прав человека, не допускающую эвтаназию или медицинские опыты на людях с разрушенной психикой, исходя из просветительской «гуманистической» философии! Даже если ипостась еще не вступила в обладание всей полнотой своей природы или утратила это обладание — сама ипостась есть. Поэтому аборты и эвтаназия — убийство.

Если человек становится человеком, лишь обретя речь — убийство младенцев должно рассматриваться не строже чем «оскорбление общественной нравственности» (в одном ряду с истязаниями животных и осквернением национальных символов). Если быть человеком значит иметь развернутое самосознание — значит, вполне нормальны аборты. Ведь именно потому, что никто не может сказать — как человеческая личность соотносится и с нашей психикой и с нашей телесностью — Церковь не разрешает убийство еще нерожденных детей. Сама она, впрочем, основывается прежде всего на литургическом свидетельстве о самом начале жизни Христа. Если бы Мария руководствовалась современными «оправданиями» этого преступления, она имела бы более чем достаточно «жгучих причин» избавиться от Существа, Чья жизнь началась в тот самый момент, когда она сказала в ответ на слова ангела: «Да будет мне по слову твоему». Не будем забывать, что рождение ребенка угрожало ей не снижением жизненного уровня и не уходом из университета, но, в соответствии с законом о прелюбодеянии — смертью. И уже через несколько дней ничего не подозревавшая Елизавета приветствовала ее как «матерь Господа моего», и шестимесячный младенец, бывший в ней, узнал приход Того, Чьим Предтечей он был призван стать.

Грех, болезнь, увечье — это лишь ущербности в человеческой природе. Если мы не считаем возможным истреблять из жизни людей с ампутированными ногами или слепых — то нет никаких оснований отказывать в человеческих правах и людям, больным, например, болезнью Дауна.

В этим согласен и такой католический мыслитель, как Лобковиц: «Это представление, которое отождествляет „бытие-личностью“ с самосознанием, имеет следствия, которые — конечно, неявно — имеют значение до сих пор, например, в дискуссии об абортах. Христианская традиция отвергает аборты потому, что она исходит из представления о том, что нерожденный ребенок имеет все права, поскольку Бог вдохнул ему душу; можно, конечно, спорить о том, происходит ли это уже в момент зачатия, или, как можно утверждать, основываясь на биологическом учении Аристотеля — только несколько недель спустя. Но если „бытие-личностью“ конститутивно для человека, а человек все же становится личностью только тогда, когда он осознает самого себя, как «я», то аборт, действительно, может быть убийством человеческого существа, но не убийством личности… Этого следствия можно избежать, только если бытие личностью поставить в зависимость не от сознания или не состояния сознания, но видеть его в том, что лежит в основе сознания и делает его возможным, все равно — актуально ли сейчас сознание. или оно наличествует только в возможности. И в действительности мы мыслим и поступаем в согласии с этим представлением: иначе мы отрицали бы „бытие-личностью“ у потерявших сознание и тот, кто из бессознательности больше никогда бы не пробудился, потерял бы. как только впал в бессознательность, те права. которыми он обладал как личность. Таким образом могли бы, например, начать вести споры о наследстве задолго до смерти завещателя, как если бы тот. о ком идет речь, как личность уже исчез бы со свету. То, что мы так не думаем, указывает, что в повседневности мы видим „бытие-личностью“ не в действиях, но в чем-то, наличествующем в человеке, что только и делает возможным эти действия, а не исчезает все время, пока человек жив… Ложна здесь не точка зрения, но односторонность, которая ею привносится» [253].

Таким образом, личность — это не столько тот, кто обладает самосознанием (разумом, волей…), а тот, кто в принципе способен к этому.

Четвертое следствие различения природы и ипостаси — эсхатологическое. Именно потому, что любой грех и любая болезнь — мой грех и моя болезнь, они не могут уничтожить меня. Так как человеческая ипостась не сводится к своим проявлениям, никакая ущербность, никакая умственная болезнь, болезнь одной из способностей, которыми обладает ипостась, не разрушают ипостаси. Какой бы ущерб я ни наносил себе, как бы я ни «неантизировал» себя своими страстями — мое «Я» остается. И в случае полной опустошенности — оно продолжит свое бытие и после утраты такой части человеческой природы, как чистота и Богоустремленность, и после распада той части человеческой природы, которую составляет тело. Возможность ада, то есть вечного существования, лишенного вечной жизни, связана именно с этим.

Пятое следствие — аскетическое. Поскольку моя личность всегда — над любыми конфигурациями моих природных энергий и влечений, я всегда сохраняю свободу от моей собственной наличности, всегда не свожусь к ней. Отсюда — возможность покаянного изменения.

Шестое следствие — этическое. Такую же свободу и глубину я должен признать и за другим человеком. Несводимость человеческой жизни к вещным характеристикам означает налагание запрета на осуждение. «Порицать значит сказать о таком-то: такой-то солгал… А осуждать значит сказать, такой-то лгун… Ибо это осуждение самого расположения души его, произнесение приговора о всей его жизни», — предупреждал авва Дорофей [254].

Седьмое следствие — догматическое. Поскольку и в Боге Личность и природа не одно и то же, то Божественная Ипостась также свободна в своих решениях и может вобрать в себя другую природу — небожественную, сотворенную ею. По отношению к Богу ипостась означает несводимость к природе. Личный Бог может стать человеком. Личностный модус бытия открывает путь, не ограниченный естеством. Поэтому Бог может ипостазировать в своем Лице не только Свое бытие. Поскольку Бог также богаче Своей собственной природы — Он может делать нас «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1, 4). Что общего у человека с Богом? — Личность. Поэтому и возможна симметричная формула: Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Итак, именно персоналистическая структура высшей Реальности и бытия, созданного по Ее образу, делает возможным событие Боговоплощения и его следствие: обожение человека.

Таким образом перед нами догмат о пластичности человеческого бытия. Именно потому, что человек не тождествен своей природе, личность каждый раз заново устанавливает свои отношения со своей природой, каждый раз заново через свою свободу входит в те или иные отношения с ней. Каждая конкретная конфигурация и составляет определенную индивидуальность — и именно эта индивидуальность может меняться в человеке. Здесь вполне уместны слова Николая Гумилева: «Только змеи сбрасывают кожу, мы меняем душу, не тела». Это и делает возможным покаяние.

Итак, в догматических спорах происходит осмысление и формулирование учения о человеке. Прикоснувшись к этому церковному учению, узнав его — можно ли повторять синкретистс т кий тезис о ненужности и опасности догматических религиозных споров?

АЛЕКСАНДР МЕНЬ: ПОТЕРЯВШИЙСЯ МИССИОНЕР

Гибель о. Александра чрезвычайно затрудняет выработку нормального отношения к его письменному наследию: посмертно о. Александр был лишен права на диалог.

Так когда-то Владимир Соловьев пояснял, почему самым бесправным сословием прежней России оказалось именно русское духовенство: священники были лишены самого человеческого права — права на диалог, на собеседование, на спор. Ибо всем остальным гражданам запрещалось вступать в дискуссии с представителями «государственной религии». Сегодня же негласная цензура общественного мнения запрещает вступать в диалог с о. Александром. Его, замечательного и искусного собеседника и полемиста, предлагается воспринимать в односторонне-монологическом порядке.

Топор, обрушившийся на его голову, в восприятии «общественного мнения» сделал эту голову непогрешимой. Высказать в чем-либо несогласие с О. Александром — значит прослыть если не антисемитом и мракобесом, то уж по крайней мере "идеологическим хулиганом».

Но Троцкий тоже был еврей. И его смерть от ледоруба тоже страшна. Однако, вряд ли найдется человек, который согласится, что эти два обстоятельства делают неизбежным для всякого, кто пожелает слыть «порядочным человеком», согласие со всем, что писал Лев Давидович.

Итак, перед нами несомненный факт: «общественное мнение» светское и церковное разошлись в восприятии о. Александра. За 12 лет, минувшие со дня убийства отца Александра, его книги, печатавшиеся при его жизни в Бельгийском католическом издательстве «Жизнь с Богом», перешли государственную границу России. Но они так и не перешли порога православных храмов и церковных магазинов.

Это обстоятельство в светской прессе принято вспоминать лишь как повод для разговора о «мракобесии РПЦ». А вот вопросом о том, что именно породило это очевидное отторжение, задаваться не принято.

Списать все на «непросвещенность» не-читателей о. Александра неумно. В Москве свыше 100 священников — выпускники МГУ, а при этом книги о. Александра можно встретить лишь в двух-трех московских храмах…

Итак, отчего столь странна судьба наследия, оставленного убиенным священником? Отчего ни его трагическая смерть, ни десятилетняя дистанция, что пролегла между его жизнью и современной церковностью, не смогли растопить холодок отчуждения?

По крайней мере одна из составляющих ответа на этот вопрос — в самом отце Александре, в его личности и в том пути церковного служения, по которому он шел.

Отец Александр был миссионером по всему складу своей души. А быть миссионером — это очень опасно. Миссионер, ушедший к язычникам, может потеряться среди них.

Миссионер всегда немного вне Церкви. Он обращается к людям, далеким от Церкви. Естественно, он должен говорить на их языке, использовать их способы аргументации и общения. Естественно, что при этом он сам испытывает встречное воздействие своей аудитории. Их язык становится его языком несколько в большей степени, чем хотелось бы, может быть,

даже самому миссионеру. Его собственная, даже внутренняя, речь становится менее церковной… Один замечательный батюшка, архимандрит, уже несколько лет совершает духовное окормление тюрьмы, находящейся неподалеку от его монастыря. Он помог выжить десяткам людей, сотням он помог найти Христа, тысячам — сохранить остатки человеческого образа. И вот однажды, в канун Великого Поста произнося проповедь в собственно монастырском храме, он сказал: "Пост — это такое время, когда мы должны жить с величайшим вниманием к тому, что происходит в нашей душе. Мы должны учиться замечать наши собственные грехи. Пост — это время, когда каждый из нас должен в своей душе устроить великий шмон…"

Я же работаю в основном в светских университетах. Естественно, что я знаю язык моей аудитории, студенческий сленг. Естественно, что порой он находит место и в моих лекциях. Это не страшно. С эллинами надо быть как эллин, с иудеями как иудей, а со студентами лучше не говорить державинским стилем. Но, кроме языка, миссионер заимствует от своих собеседников еще и некоторые их представления. Любое общение двусторонне, да и мир достоверных знаний не тождествен кругу догматически выверенных принципов Церкви. Лингвистика или генетика, например, не упоминаются в Библии — но это не значит, что христианину следует гнушаться этих дисциплин, как заведомой лжи. Можно и нужно брать из источников "внешней мудрости".

Но иногда степень неизбежного приспосабливания миссионера к его потенциальной пастве становится угрожающей. О таком священнике с похвалою отзывался Баламут (бес-"инструктор" из богословской сказки К. С. Льюиса "Письма Баламута"): некий священник "так долго и старательно разбавлял веру водой, чтобы сделать ее более доступной для скептического и трезвомыслящего прихода, что теперь он шокирует прихожан неверием, а не они его" [255]. Стремясь быть понятным, такой миссионер слишком упрощает и уплощает христианство. Христианство из "ряда противоположностей, соединяемых благодатью" (выражение Сен-Сирана [256]) становится чем-то однолинейно-рациональным (естественно, по меркам рациональности той культуры, в которой проповедуется данная имитация христианства).

Мимикрия проповедника под слушателей неизбежна. Вопрос — в ее целях и ее степени. Чрезмерная степень мимикрии может вызвать аллергию самой же аудитории: «Если ты всего лишь наше отражение — то зачем ты нам такой нужен?!».

Миссионер старается сделать православие понятным. Но где-то есть грань между православной проповедью и православной пропагандой. Пропаганда появляется там, где проповедник заранее просчитывает эффект своих слов и заранее ждет аплодисментов. Он ставит православие перед аудиторией как некое зеркало и говорит: ну, посмотритесь сюда, и вы увидите именно самих себя, увидите нечто свое. Вы увидите, что православие очень похоже на ту религию, которую вы хотели бы иметь для себя. Оно совершенно согласно с вашей системой «общечеловеческих ценностей». То, что вы цените в других системах, есть и в нашей лавочке. Только у нас это еще малость экзотичнее — так что заходите и берите.

С сеансов православной пропаганды человек уходит успокоенный: оказывается, то, что он ценил в своей жизни и в багаже своих интеллектуально-духовных познаний, ценит и православие. Что ж, он очень рад, что православие оказалось «тоже духовно», «тоже терпимо», «тоже современно». Вот только за что же убивали и убивают христиан язычники — он так и не поймет и не узнает…

Впрочем, и это еще не самое печальное, что может произойти с миссионером. Для того, чтобы сделать свою проповедь о православии более приемлемой, миссионер неизбежно упрощает православие, спрямляет некоторые линии, подчеркивает одно (что, как ему кажется, будет способствовать его взаимопониманию с аудиторией) и предпочитает не касаться другого (что может вызвать преждевременный скандал). Это неизбежно.

Но порой чувство меры изменяет. И тогда человек прислушивается не к требованиям Евангелия и Предания, а к ожиданиям своей аудитории. Он усваивает уже не язык, в взгляды своих собеседников. Тогда миссионер слишком далеко отходит от Церкви. И — теряется. Такими потерявшимися миссионерами и создаются ереси.

Так что нет случайности в том, что почти все выдающиеся ересиархи были миссионерами. Гностики приспособляли Евангелие к требованиям оккультно-эзотерической моды II–III столетий. Ориген разъяснял христианство александрийской интеллектуальной элите и добился того, что христианство стало им понятно — слишком понятно… Арий также попробовал сделать из веры апостолов удобный и всем понятный катехизис. И понятности, и популярности он добился. Лишь Христос при этом перестал быть Богом… Аполлинарий тоже создал понятную схему. И Несторий. Если бы современные рериховцы знали богословие архимандрита Евтихия — они стали бы монофизитами (ибо уж очень понятную, очень "восточную" схему "аватара" предложил этот популяризатор V столетия). Одним из мотивов иконоборчества было стремление сделать Православие более приемлемым для мусульман. Либеральный протестантизм ради миссионерских целей подверг Евангелие цензуре газетных мнений [ttttt]. В общем, у истоков почти любой ереси стоит искреннее миссионерское усилие. Ересиархи — не вредители. Они просто миссионеры.

Но конечно, формула "каждый ересиарх — миссионер" никак не означает, что "каждый миссионер — ересиарх". И риск в служении епископа не меньше, чем риск миссионера [uuuuu]. И монах ведет отнюдь не безопасный образ жизни. И уж если я говорю о профессиональном риске миссионера — то прекрасно понимаю, что самым естественным ответом будет: "От миссионера слышу!"

Отец же Александр Мень был не просто миссионером. Он был миссионером по внутреннему призванию, по своим талантам. Но по условиям своей жизни он был обречен на изоляцию… Он был окружен блочными стенами и подушками, которые не позволяли его голосу слышаться далеко, а ему самому открыто общаться и полемизировать с людьми. За десятилетия своей пастырской, литературной и просветительской деятельности он не был избалован признанием, и миссионерская радость общения с широкой аудиторией стала доступна для него слишком поздно.

Он очень хотел быть услышанным. И ему было что сказать. Но он преувеличил меру пугливости советской аудитории конца 80-х годов. При знакомстве с его лекциями чувствуется, что более всего он боится, что люди выйдут из зала «разочарованными». Он старается не столько переубедить аудиторию, сколько продемонстрировать свое внутреннее единство с нею, с ее системой ценностей и основных культурных ориентаций. Он исходит из того, что советская публика убеждена в тотальной реакционности православия и вредности всякой религии, а потому старается избегать споров… Таковы действительно были советские люди в те годы, когда отец Александр начал писать свои книги (60–70 годы). Но не такими они были к тому времени, когда отец Александр начал читать им открытые лекции на рубеже 80-х-90-х годов…

Поднявшийся интерес ко всякой мистике, ко всему «чудесному» и «духовному» отец Александр расценил как попутный ветер для проповеди православия. Он не успел заметить тех угроз, которые этот ветерок, вскоре переросший в оккультных неоязыческий бум, нес с собою. И потому в каждой аудитории он старался быть "батюшкой да". А ведь миссионер должен уметь говорить слово "нет!". У отца Александра это слово выговаривалось плохо…

При чтении лекций о. Александра у меня нередко возникало ощущение, что он не видит аудитории, не понимает, как могут в судьбах людей отозваться его слова. Лектор отрабатывает свой имидж, ему важно, чтобы о нем шла молва как о поборнике либерализма, творчества, свободы, терпимости, открытости, как о столпе "*современного* христианства". А вот то, что кто-то из слышавших его слова может в итоге укрепиться на погибельном пути — лектора интересует меньше (в его мировоззрении, кажется, вообще нет категории «гибели»).

Я помню видеозапись одной из последних лекций о. Александра — он выступал в художественном училище. И говорил о творчестве, творческой свободе, творческом дерзновении, творческом призвании христианина. Аудитории все это было приятно и понятно. Они давно уже считали себя творцами, а вот теперь и батюшка поддержал их собственную высочайшую самооценку… Иногда ведь проповеднику надо не поддерживать стереотипы своей аудитории, а бороться с ними. И именно в среде художников полезнее было бы говорить о послушании, смирении и покаянии. Красивые слова о творчестве они и сами умеют говорить.

Как о «потерявшемся миссионере» приходится говорить об о. Александре Мене потому, что он не смог ощутить ту грань, за которой уже нельзя идти ни на какие уступки ради сиюминутной эйфории всеобщего единомыслия и ради аплодисментов публики.

Понимаю, что произнес очень резкое суждение о почившем церковном проповеднике.

Оно и для меня самого оказалось неожиданным. Дело в том, что отец Александр — автор своих книг и отец Александр — участник публичных дискуссий оказались довольно разными людьми. Его книги более выверенны, продуманны. Понятно, что на лекции, в живом общении, когда нужно уже при чтении записки-вопроса придумать ответ, можно ожидать и ошибок, и полемических увлеченностей… Но когда одна и та же мысль переходит из ответа в ответ, из одной лекции в другую, — значит, эта мысль уже не просто случайность. Здесь приоткрылось что-то, о чем этот лектор в своих книгах не писал, но в уме вынашивал…

Не зная еще о том, сколь велика эта разница в наследии отца Александра Меня, я обрадовался, впервые встретив его книгу "Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед". Оснований сомневаться в том, что отношение о. Александра к оккультизму отрицательно, — не было, и потому можно было лишь порадоваться появившемуся подспорью. Ведь когда я пробую объяснить людям, что оккультные упражнения несовместимы с христианством, меня нередко просто обзывают узколобым фанатиком и нетерпимым фашистом. И вот появляется шанс подкрепить свои утверждения ссылкой на человека, которого уж никто не посмеет обвинить ни в фанатизме, ни в фашизме, ни в нетерпимости.

Но при знакомстве с этим сборником радость исчезла. Как оказалось в него вошло выступление о. Александра перед "нетрадиционными целителями". За несколько лет до этого оно уже публиковалась в каком-то весьма мрачном оккультно-колдовском издании. Еще тогда эта лекция настолько меня поразила, что я счел это провокацией: не мог о. Александр сказать *такое* в *такой* аудитории. Но вот Фонд имени Александра Меня, который никак не заинтересован ни в очернении памяти о. Александра, ни в поддержке оккультизма, издал эту лекцию (кажется, с купюрами).

На курсах нетрадиционного целительства о. Александр Мень сказал: "Если человек обладает парапсихологическими способностями (а они, конечно, есть у всех, но у некоторых людей они более развиты, некоторые люди более одарены ими, как и любой талант не в одинаковой мере дается людям), нередко развивая в себе эти способности, изучая их в себе, как вы, он должен очень строго относиться к своему нравственному миру и часто задавать себе вопросы: "Для чего это делается? Умею ли я быть открытым к людям? Или я делаю это из тщеславия, для ложного самоутверждения?" Это одно из усилий гармонического развития духовного, психического и парапсихического обучения. Это необходимо — вы ведь отдаете больному какую-то часть своей духовной и душевной энергии. Вы можете меня спросить: "А такое донорство не опасно ли?" Ваши учителя и преподаватели могут вам об этом рассказать более подробно. Безусловно, известный риск здесь есть, но я говорю вам с полной ответственностью, что человек, который устанавливает для себя принцип открытости и отдачи, в значительной степени гарантирован и застрахован от тяжких негативных результатов этого процесса, часто непредсказуемого. Этот принцип ограждает пациентов от малоизученного влияния, ограждает вас, лечащих, от обратного восприятия их отрицательного поля… Человеку сознательно религиозному следует помнить, что его помощь людям, парамедицинская помощь, есть служение, в процессе которого он не может целиком только из себя извлечь все эти силы. Но он может получить новый заряд духа, если он бескорыстно служит людям… Протестантские церкви также устраивают общие молитвы об исцелении. И сегодня в наши дни и в нашей стране постоянно происходят эти массовые молитвы и довольно многочисленные и вполне достоверные исцеления людей" [257].

Уже одно позитивное упоминание о "христианских целителях"-харизматиках не может не удивить. Достаточно хоть раз

посмотреть на эти стадионные шоу, на которых “евангелист” размахивает пиджаком, от веяния которого десятки людей падают на пол, сраженные силой “святого духа”, чтобы понять, что все это неотличимо похоже на оккультные сеансы массовых “исцелений”. На харизматические секты практически с равным ужасом смотрят и православные, и католики, и обычные протестанты. Эпоха неоязычества, эпоха оккультных вкусов по своим рецептам создала и усвоила себе и соответствующую разновидность “христианства” — со столь же легкими и массовыми чудесами, видениями и исцелениями. Джон Уимбер, один из основателей харизматического движения, так описывает одну из практик своего движения (под названием “покой в Духе”): “Об этом феномене, когда люди падают на пол и иногда лежат на спине или на животе по нескольку часов, известно нам не только из сообщений истории Церкви. Он случается часто и в наши дни. Случается, что такое состояние длится от 12 до 48 часов. Случаются ситуации весьма драматические, когда так падает пастор или духовный руководитель. Как правило, многие действительно повергаются в Духе ниц и продолжают лежать на животе. Были случаи, например, когда один пастор на протяжении почти часа бился ритмически головой о пол” [vvvvv].

На эти шоу с их “святым смехом”, “покоем в Духе” и исцелениями от веяний пиджака приглашает людей лекция о. Александра Меня…

И совсем как у Кашпировского, у харизматических “целителей” есть чудотворные телевизоры: “Есть еще и телевизионные проповедники, которые призывают людей у телеэкранов при заключительной молитве возложить руки на телевизор и таким способом получить благословение или помазание” [258]. Так что отец Александр прав — есть прямая связь между парапсихологией и харизматами. Вот только зачем же давать этому действительно единому феномену положительную религиозную оценку? Причем это было устойчивым суждением о. Александра: и в другой своей лекции он добрым словом помянул эти радения: «Протестантские церкви тоже устраивают молитвы об исцелении. И сегодня, в наши дни, в нашей стране постоянно происходят эти массовые молитвы, и вполне достоверны исцеления людей» [259].

Исцеления, может и достоверные. Но ведь не от имени Минздрава говорит о. Александр. Для Церкви важнее установить — каковы источники этих исцелений, что потом происходит с душами людей, которые пришли на эти сеансы…

У о. Александра не вызывает сомнения не только протестантское чудотворение, но даже и допустимость “парапсихологического” целительства. Он не ставит вопрос об источнике энергий, к которым подключается экстрасенс. Весь его интерес сосредоточен на проповеди “бескорыстия”. И это самый обычный прием оккультной пропаганды: в любом учебнике по магии рассказывается, что энергия черной и белой магии одна и едина, а разница между магиями лишь в том, что белый маг эту силу использует бескорыстно и для добра, в то время как черный маг — за плату и для служения злым целям. Я же, слушая такие рассуждения, не могу не согласиться с суждением авторитетнейшего российского демонолога В. И. Ульянова-Ленина, по мнению которого желтый черт ничем не лучше синего черта [260].

И весьма страшненько звучит успокоительная рекомендация о. Александра: “Ваши учителя и преподаватели могут вам об этом рассказать более подробно”. Сказано это ведь не студентам семинарии и даже не студентам лесотехнического института. Это сказано “слушателям курсов по обучению методам нетрадиционной медицины”. И преподаватели таких курсов всего лишь учителя оккультизма. И вот в такой ситуации православный священник, по сути, благословляет аудиторию: да, да, слушайте своих наставников, Церковь не возражает против того, что они вас обучат технике “парапсихологии”. А в качестве защиты от “негативных полей” священник порекомендовал лишь “открытость”. Крестного знамения, молитвы, хранения ума, исповеди, Причастия и ознакомления с апостольскими правилами, в которых выражено отношение Церкви к знахарству, он не предписал этим “целителям”. “Гарантию” от неприятных последствий и контактов он увидел лишь в любимых демократической прессой “открытости” и “широте взглядов”.

Насколько мне знакома церковная традиция в отношении к таким “феноменам” — здесь обычно предписывается “закрытость”, а не “открытость”. Но сказать ясное “нет!” означало бы повредить своему имиджу всеоткрытого и всетерпимого пастыря…

Вопрос: «— Иногда я обладаю способностью видеть будущее и каждый раз пугаюсь этого. Что вы мне можете сказать? — Ничего страшного, ничего тяжкого в этом нет. Этого надо не бояться, а просто знать, что это ваше свойство индивидуальное, это свойство вашей души. Ели вы его используете во благо, то ничего в этом дурного нет. Это ваш дар. Говорят, что у Льва Толстого тоже был особый дар — видеть инфракрасные лучи, которые человек обычно не видит» [261]. Как можно незнакомому человеку вот так просто выдать благословение на духовные эксперименты? Он сам боится своей невесть откуда взявшей “прозорливости” — а батюшка глушит этот голос совести, поддерживает: это, мол, все “физика”, нечто вроде инфракрасных лучей…

Спрашивают его о йоге — и он говорит: “Занятия хатха-йогой не противопоказаны” [262]. — “Как Вы относитесь к Ванге?” — “Что тут относиться? Дар прозрения издавна был известен человеку. Если она человек одухотворенный, благочестивый, — это хорошо. Я ее не видел, судить не буду. Но есть такой дар, существует” [263]. Вопрос об экстрасенсах порождает ответ: «Что касается экстрасенсов, то есть очень доброжелательные, духовно просветленные люди, которые обладают способностью целить. Мы не знаем природы этого дара» [264].

Спрашивают о. Александра о Кашпировском — и тот, оказывается, тоже не вызывает у “миссионера для племени интеллигенции” желания возразить и предостеречь. «Я лично Кашпировского не знаю. Но психолечение — очень древняя традиция. Кашпировский, по-видимому, талантливый психоцелитель… Правда, когда митрополит Филарет Киевский говорил с ним о вере, Кашпировский сказал, что к вере относится хорошо, но принять крещение не хочет, чтобы не потерять свой дар. Это мне не нравится, потому что если дар, то он от Бога. Почему же крещение может этого дара лишить? Значит, это дар от какой-то другой стороны. Но как-то сомнительно, потому что сатана обычно никаких положительных даров не дает» [265].

Именно этот ответ мне кажется наиболее показательным. Отец Александр видит опасность. С одной стороны, он признается,

что источника дара Кашпировского и подобных ему целителей он не знает. С другой стороны, знает о признании самого Кашпировского, что этот его источник несовместим с крещением во имя Христово… Ну, наберись мужества и скажи аудитории, что чудеса и от бесов бывают… Но — нет. Не выговаривается такое. Неинтеллигентно это — про бесов говорить…

А ведь отец Александр знает, что в Церкви есть уже предупреждения о темной стороне экстрасенсорики. Но ведь это так выгодно — в глазах светских людей противопоставить себя церковным «мракобесам». "«Что Вы можете сказать о феномене Кашпировского? Известно, что у нас некоторые служители культа называют его сатаной?» — «Подобные вещи требуют серьезного, комплексного подхода, это надо изучать. А назвать сатаной — это ведь дело плевое. Почему не назвать так-то, что тебе не нравится или что-то необычное? Это пережиток зоопсихологии в человеке… Я считаю, что гипнотические способности есть у каждого психотерапевта. Вероятно, у Кашпировского хорошие способности, прекрасные. Но можно ли всем подряд смотреть его по телевизору и полезно ли — для меня большой вопрос. Потому что могут быть совершенно неожиданные и негативные результаты. Короче, к этому нельзя подходить легкомысленно. И я прошу каждого из вас, кто почувствовал при сеансе какой-то дискомфорт: немедленно прекратите и больше не делайте этого. Кашпировский за это не отвечает»" [266]. Аудитория настаивает: "«В "Журнале Московской Патриархии" (1989, № 12) опубликована статья, призывающая не верить экстрасенсам, парапсихологам и психотерапевтам. Существуют ли среди духовенства различные точки зрения на Чумака и Кашпировского?» — «Понимаете, я не спрашивал, но считаю, что должно быть различие. И потом, те кто пишут эти статьи, — я не уверен, что они изучают этот вопрос тщательно. Просто отмахнутся, и все. Так было»" [267].

Да, удобно демонстрировать свою "открытость" на фоне "зоопсихологических пережитков" православного духовенства. Опыт тысяч людей, обращавшихся к сотням священников, отклоняется как проанализированный недостаточно "тщательно". А книга иеромонаха Серафима (Роуза), предупреждающая о черной «духовности», просто шельмуется — «это психиатрия» [268].

Вот не менее показательный диалог. «— Ваше мнение о книге "Роза мира"? — Двойственное, потому что я глубоко верю в подлинность интуиции и мистического опыта Даниила Андреева, но я их отличаю от той литературной, поэтической формы, в которую они облачены" [269]. «Как Вы относитесь к „Розе мира"? — Вы знаете, поразительно просто, просто поразительно. Я помню, я ее читал лет 20 назад, а потом при одном случайном обыске я ее спрятал так, что не нашел до сих пор. Так вот, я думал, что никто этого не знает, ну, что там, какая-то «Роза мира», ну, интересная была книга, интересная. И вот сейчас, где бы я не встречался с людьми, все спрашивают про эту «Розу». Вот. Конечно, Даниил— Андреев замечательный поэт, интересный писатель. Здесь сказано — или это новый апокалипсис, или научная фантастика. Я думаю, что это отражение некоего опыта духовного, но выраженного в художественно-фантастической форме. Там есть рациональное зерно, есть. И вот, скажем, мне лично это зерно видится как его чувство одухотворенности природы. Я сам это всегда очень остро переживаю. Если я берусь за ветку дерева с должным ощущением, я чувствую, что я берусь как будто за руку человека, за руку живого существа. Это действительно так. Мир — это сумма наших братьев и сестер. Надо только это понять. Все — и дерево — наш брат, и солнце — наш брат — все это — живое. И он это в своей причудливой фантастической форме выразил. Вот. Но не обязательно же эту форму канонизировать, поэт есть поэт» [wwwww].

Если бы отец Александр сказал иначе, например: "У меня отношение к творчеству Андреева двойственное, потому что я отличаю интересную, высоко-художественную литературно-поэтическую форму книги Андреева от ее сомнительного мистического содержания…". Если бы он сказал, что мистика Андреева есть дурная, прелестная мистика, облаченная в красивые художественные формы — это был бы ответ христианского миссионера. Но для о. Александра Меня благим в книге Андреева оказалась именно "подлинность интуиции и мистического опыта".

Если не считать "мистический опыт" Д. Андреева плодом обычной психической болезни [xxxxx], то ведь придется считать его плодом бесовского одержания.

Ну, какую "подлинность мистического опыта" можно усмотреть в таких, например, текстах "Розы мира": "Великий враг не дремал, и даже в книгах Нового Завета явственно различается местами его искажающее влияние… Враг, проникая в человеческое сознание авторов Евангелия, сумел извратить многие свидетельства, исказить и омрачить идеи, снизить и ограничить идеал, даже приписать Христу слова, которых Спаситель мира не мог произнести… Само учение оказалось искаженным, перепутанным с элементами Ветхого Завета — как раз теми элементами, которые преодолевались жизнью Христа, а если бы эта жизнь не оказалась оборвана, были бы преодолены окончательно. Основная черта этих элементов — привнесение в образ Бога черт грозного судьи и приписывание Ему законов нравственного возмездия… Вместо продолжения Христова дела апостол Павел развертывает широчайшую организационную деятельность… Павел не испытал нисхождения Святого Духа… лишенный благодати Павел оказывается центральной фигурой" [yyyyy].

О силе и "подлинности" мистических интуиций Андреева можно судить по его интерпретации растерянности Сталина в начале первых военных дней и по его описанию всей Второй мировой войны: "Вождь испытывал страх за то, что этой минутой он дискредитировал себя в глазах Урпарпа: ею он вызвал в демоническом разуме Шаданакара сомнение: не хлюпик ли он?… Ему всей своей мощью помогает Жругр и Великий Игва Друккарга пользуется его способностью к состоянию "хохха", чтобы вразумлять его и откорректировать его действия… Демиург и Синклит России прекратили свою трансфизическую борьбу с Друккаргом в тот момент, когда на эту подземную цитадель обрушились орды чужеземных игв их царства Клингзора. Как отражение этого, была прекращена и борьба с теми, кто руководил Российскою державою в Энрофе… К концу войны Жругра распирала неслыханная сила. Множество игв и раруггов пали в борьбе, но уицраор окреп так, как никогда еще не видели… В состоянии хохха Сталин многократно входил в Гашшарву, в Друккарг, где был виден не только великим игвам, но и некоторым другим. Издалека ему показывали Дигм. Он осторожно был проведен, как бы инкогнито, через некоторые участки Мудгабра и Юнукамна, созерцал чистилище и слои магм. Издали, извне и очень смутно он видел даже затомис России и однажды явился свидетелем того, как туда спустился, приняв просветленное тело, Иисус Христос" [270].

Но все эти фантазмы Д. Андреева вызывают у о. Александра лишь симпатию: "Как бы существуют два мира — Даниил Андреев об этом очень интересно пишет — как бы облако, стоящее над страной, над культурой, где сосредоточиваются

ушедшие по ту сторону силы духа, носители культуры, Он даже называет их такими словами, как *небесный кремль*” [271]. Так и чувствуется здесь любимое отцом Александром оккультное словечко “ноосфера”. А ведь о Данииле Андрееве он вспомнил, поясняя почитание святых и христианское представление о путях умерших людей. Вроде речь идет о христианском миропонимании — и вдруг апелляция к книге, которая является не просто нехристианской, а книгой-паразитом: она паразитирует на христианской традиции, на библейских образах и сюжетах, под предлогом “углубления” христианства вливая в сознание людей абсолютно неевангельские представления.

Да и с литературной точки зрения «Роза мира» заслуживает не только комплиментов. Самое показательное в «Розе мира» Даниила Андреева — это ее язык. Назвать этот язык русским крайне затруднительно. Подобный язык — искусственный язык, перенасыщенный новоизобретенными терминами — обычен не для христианской (в т. ч. и русской) религиозной традиции, а для сектанской пропаганды. Искусственный «птичий» язык позволяет уйти от дискуссии и критики. Ведь будь у читателя хоть пять высших образований, но он все равно ни в одном университете не изучал слов, подобных «уицраору» и «затомису». И тут читатель оказывается перед выбором: или принять правила игры, предложенные проповедником и смотреть на мир его языком и его глазами, или отложить книгу в сторону. Но диалог и обсуждение уже невозможны. Как невозможна дискуссия на оруэлловском «новоязе».

Евангелие написано на подчеркнуто народном языке. В нем нет ни одного «богословского» или философского термина. Царство Божие в нем уподобляется дрожжам. Отношения Церкви и Христа («тайну глаголю») — отношениям жены и мужа. Язык Евангелия — это даже не литературный язык, а диалект койнэ. Евангелию нечего прятать. То, что оно открывает, само по себе слишком необычно: Бог пришел к людям.

И сравним эту евангельскую прозрачность с рядовой фразой из каббалистического трактата: «После рождения парцуфа Атик в катнут он сам делает зивуг на решимот 4,3 и рождает таким образом свой гадлут» [272]. Кто возьмется перевести это на язык людей?

Язык — это совсем не мелочь. Тот орган, которым человек смотрит на мир — это отнюдь не глаза. Человек смотрит на мир своим языком. По мудрому слову Л. Витгенштейна, «границы моего языка — это границы моего мира». То, для чего в моем языке нет слов, для меня не существует. Я не виду того, что не могу поименовать. Хоть пять пар очков будь у меня на носу, но в лаборатории физика я ничего не увижу — ибо нет у меня в запасе тех слов, через которые я могу заметить его приборы.

Слово очеловечивает мир, делает его из «мира в себе» в «мир для меня». Не случайно, что первая заповедь, данная Адаму — заповедь наречения имен. Не случайно, что переселенцы прежде всего дают имена местным рельефным реалиям. Горы, леса, ручьи должны перестать быть безымянными — только тогда среди них можно по человечески жить.

Поэтому так важно следить за своим языком: слово наделяет реальностью то, что именует. Если мы будем говорить на оккультном жаргоне, то мир оккультных духов и энергий станет для нас реальностью и заслонит собою Бога Евангелия. Тут поистине — «от слов своих оправдаетесь и от слов своих осудитесь».

Однажды после моей лекции в Инииституте переподготовки преподавателей при МГУ одна из слушательниц спросила меня: «Скажите, почему так бывает, что заходишь в один храм и понимаешь, что вот этому священнику не страшно исповедоваться. А в другом храме вот так же с первого взгляда становится ясно, что к этому священнику не то что на исповедь, а даже для беседы подходить не стоит?». Но не успел я открыть рот, как ее соседка уже дает свой ответ: «Ну, это понятно. У первого священника энергетика положительная, а у второго — отрицательная». И зал дружно ее поддержал… От изумления я среагировал резко: «Да вы понимаете, что означает такой ваш отклик? Это значит, что вы уже сектанты!». Аудитория, конечно, с этим не согласилась: «Ну, какие же мы сектанты! Мы ни на какие собрания не ходим, гуру не поклоняемся!».

И тут уже спокойнее пришлось пояснять: «При чем тут собрания! Обратить человека в мою веру означает прежде всего навязать ему мой язык. Если он будет говорить моим языком, значит он уже будет смотреть на мир моими глазами. И то, что вы так охотно перешли на оккультный лексикон означает, что именно он вам близок. А это, в свою очередь означает, что по сути ваше мировоззрение уже пропитано оккультизмом — может быть, даже не вполне сознательно для вас самих. Ведь сколько есть в русском языке слов для описания этой тайны доверительности! Отчего между душами мелькает искорка доверия и понимания? — Оттого, что встречный человек оказался *человечным, открытым, душевным, духовным, глубоким, сердечным, располагающим*… Сколько еще таких слов есть в нашем языке! Но зачем же все это многообразие сминать в одно, жаргонное и совершенно негуманитарное словечко — *энергетика*?!».

Так вот, уже сам язык Д. Андреева замыкает его вне мира христианской традиции.

Отец же Александр, восхищаясь и мистикой и литературным дарованием Андреева, и сам одалживает у своей всеядной аудитории не только ее язык [zzzzz], но и некоторые ее верования.

Еще одна тема, вызывающая жгучий интерес у советской аудитории и при этом чреватая расхождением во взглядах между миссионером и его потенциальной паствой — вопрос об НЛО. Если “современная публика” увлекается НЛО — как же может восстать против этой моды самый “современный” пастырь? Никак. Иначе он отстанет от паствы и разминется с духом века сего.

И вот диалог: “«Не думаете ли вы, что отрицая сегодня существование внеземных цивилизаций, Церковь немного отстает от жизни?» — «Как раз наоборот: в Ватикане недавно была конференция, на которой теологи высказались в пользу существования внеземных цивилизаций, а вот многие наши советские ученые отрицают это. По-видимому, они отстают от жизни… Предположим, что где-то во Вселенной есть разумные существа. В общем, это — вполне вероятное предположение,

хотя и недоказанное. Трудно согласиться с мыслью, что человек Земли — уникум мироздания, хотя, впрочем, и это вполне возможно. Итак, допустим на минуту, что разумные существа в космосе есть. Что это могло бы доказать? Что принесло бы принципиально нового? Ничего. Лишь увеличилась бы вселенская семья людей… Если окажется возможным контакт с людьми Земли, то произойдет, говоря словами П. Тейяра де Шардена, "встреча и взаимное обогащение двух ноосфер»" [273].

К этому времени было уже вполне понятно, что уфология становится новой религией. Пресса, все более становящаяся бульварной, полна признаниями "инопланетян", что Иисус — их соотечественник. "Контактеры" претендуют на роль пророков и чудотворцев, инопланетяне — на роль спасителей человечества и творцов земных мифов и религий. И этот новый языческий культ находит поддержку у о. Александра. Его распространению надо содействовать под страхом быть объявленным "отсталым" [aaaaaa].

О. Александр поторопился дать прописку в христианской мысли модному словечку "ноосфера". Мол, «Учение Вернадского о ноосфере как сфере духа вполне соответствует учению библейскому… Теория ноосферы абсолютно согласуется с христианством» [274].

Не может быть у теории Вернадского, «абсолютного согласия» с христианством хотя бы потому, что Вернадский за свою жизнь прошел вполне сознательный путь отречения от христианства. «Я считаю себя глубоко религиозным человеком, а между тем для меня не нужна церковь и не нужна молитва». «Не есть ли вся религия — недоразумение… Бог есть один из символов нашего разума». «Мне его не надо». «Принять „откровение" не могу. Религиозные откровения — в частности, христианские — кажутся мне ничтожными по сравнению с тем, что переживается во время научной работы». «Мое отрицательное отношение распространяется на все формы живых религий». «По отношению к Христу нет никаких реальных данных о его существовании. Его реальность многими сейчас отрицается — фольклор» [275]. Это — не из прошедших идеологическую цензуру публичных выступлений. Это выписки из интимнейших дневников… Ясно, что философские гипотезы такого человека не могут «абсолютно согласовываться» с христианством…

В отличие от Меня, Вернадский это понимал: «Я давно не христианин… „Сознание" — „Мысль" — в атомистическом аспекте связано с определенными изотопами. Метемпсихоз в этом отношении — дальше идти нельзя пока — допустим, но едва ли можно думать, что личность после смерти сохраняется. Гилозоистический пантеизм, может быть, одна из форм будущих религиозно-философских исканий» (из Дневника 31.05.1941) [276]. Характерно также положительное упоминание Вернадским пантеистического философа Уайтхеда [277].

Впрочем, «ноосфера» Вернадского имеет одно существенное сходство с православной верой. Но — карикатурное. Согласно св. Григорию Нисскому, каждая частица, пройдя через человеческое тело, навсегда сохраняет следы пребывания в нем и именно в нем. А потому при воскресении каждая душа опознает свое в перемешавшихся стихиях и восстановит именно свое былое тело… По мнению Вернадского также частица, побывавшая в живом теле, навсегда сохраняет некий особый отпечаток в себе: «Я думаю, что возможно, что не все исчезает. Не исчезают отдельные изотопы, которые материально отличают материальную субстанцию живого от косной материи, — но тут личность ни при чем» [278]. Вот она, карикатурность: если в православии бессмертная личность восстанавливает свою полноту через воскресение тела, то у Вернадского безличностные отпечатки разносятся по вселенной, никогда более не собираясь вновь — ибо бессмертные отпечатки есть, а самой личности-то и нет… Это что — тоже «абсолютное согласие» с христианством?

Научное значение идеи Вернадского о том, что вещество, хотя бы однажды вовлеченное в процесс биологической жизни или в процесс разумной жизгнедеятельности, радикально, на «изотопном» уровне меняет свои свойтсва, довольно сомнительно. Но при перемещении из физического контекста в религиозно-мистический идея «ноосферы» становится вполне логичной. Правда — не в рамках христианских воззрений, а в рамках масонского оккультизма.

И у Вернадского, и во всей литературе по "русскому космизму" "ноосфера" есть вежливое приглашение в мир оккультизма. Один из мэтров масонско-оккультной пропаганды Абель Гаатан в книге "Свет Египта" пишет: "Сначала мы заметим, что из спинного мозга и из основания головного мозга истекают живые токи оживляющей силы… Вся совокупность этой громадной планеты с миллионами человеческих существ представляет взору посвященного ясновидящего сеть источников, ручейков, притоков, рек, сияющих океанов силы, истекающей из радиирующего организма человека. Мы заметим также, что эти светоносные океаны постепенно принимают форму спирального пояса, и что этот пояс распространяется, "как туман", в атмосфере планеты. Это есть астромагнетическая сфера, в которой образуются астральные зоны магнетических элементов планетного тока, который образует мистические звенья цепи жизни, соединяющего организм человека с душой звезд… Таким образом, из миллионов человеческих существ исходят непрерывные лучи духовного света. По мере того, как эти лучи подымаются, они сливаются в потоки и океаны в астральном свете за пределами земной атмосферы, тогда как первый астральный пояс, образуемый из мозговых эманаций, ограничен пределами атмосферы планеты. Все эти сияющие океаны эфирного света стремятся занять те планы, которые им свойственны" [bbbbbb]. Так что "ноосфера" есть просто новый термин для старой каббалистики. Ноосфера Вернадского — это утверждение о продолжении существования энергии мысли без субъекта этой мысли. Это идея по разному раскрывается в буддизме и в пантеизме… Но зачем же выдавать ей рекомендации как «абсолютно согласуемой» с христианством?

Ноосферная теория Вернадского была модной. Но это не делало ее христианской. Признать это отцу Александру не хватило или знаний, или мужества.

Наконец, заходит речь об астрологии, и здесь опять взгляды о. Александра настолько же современны, насколько нетрадиционны для христианина и настолько нетрадиционны, насколько шокирующи. "«Что такое судьба?» — «Человек впервые выходит в этот мир из лона матери, и на него сразу воздействия обрушиваются. Но обрушиваются не случайно, как-то это все экранируется. В частности, экранируется планетами нашей солнечной системы. Их конфигурация каждый раз разная, и отсюда имеет значение, когда родился человек, в какой астрономический период. Правда, для того, чтобы это точно

вычислить, необходимы очень сложные и точные расчеты — совсем не те, которые приводятся в журнале “Крестьянка” или “Наука и религия”. Это упрощенные до предела, сделанные в основном для забавы людей расчеты. Настоящий научный астрологический расчет гораздо более сложный…» — «Как относится православная Церковь к астрологии?» — «Никак не относится… Астрология допустима, если она не притязает быть эрзац-религией, как это часто у нас бывает. Если взять ее научное ядро, то в чем оно заключается? В том, что при рождении человека конфигурация нашей Солнечной системы экранирует те или иные физические или какие-то еще воздействия, действует на новорожденного и таким образом накладывает свою печать на его характер. Значит, есть еще некое космическое воздействие». — «Как вы лично относитесь к астрологии?» — «Астрология возможна как наука. Тогда она говорит о том, что на нас влияет космос — материально и, возможно, духовно. Но она может стать и суеверием. Каким образом? Вот в статьях Глобы очень правильно сказано: когда человек считает, что астрология его связала по рукам и ногам, что он уже детерминирован, что никуда не денешься, что выбора нет, вот тут начинается суеверие, начинается рабство»” [279]. И как прежде о. Александр солидаризировался с преподавателями парапсихологии и нетрадиционного целительства, так теперь он вдруг оказывается единомышленником Павла Глобы… [cccccc]

Ну как же можно говорить, что православная Церковь «никак не относится» к астрологии, если уже в Писании есть предупреждения: «Но внезапно, в один день, придет к тебе то и другое — потеря детей и вдовство; в полной мере придут они на тебя, несмотря на множество чародейств твоих и на великую силу волшебств твоих. И придет на тебя бедствие — ты не узнаешь, откуда оно поднимется; и нападет на тебя беда, которой ты не в силах будешь отвратить; и внезапно придет на тебя пагуба, о которой ты и не думаешь. Оставайся же с твоими волшебствами и с множеством чародейств твоих, которыми ты занималась от юности твоей, — может быть, пособишь себе, может быть, устоишь! Ты утомлена множеством советов твоих — пусть же выступят наблюдатели Небес, и звездочеты, и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе!» (Ис. 47, 9-14).

Церковь помнит о волхвах, пришедших поклониться ко Христу. Но она помнит о том совете, который дал волхвам Господь: «И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф. 2,12). Иной путь был открыт для них после встречи со Спасителем. Иной, отличный от прежнего: указывая волхвам другую дорогу для возвращения домой, Бог тем самым повелевал им оставить дурное ремесло (см. Тертуллиан. Об идолах 9). А позднее св. Григорий Великий пояснил, что не так уж и мудры были те волхвы: «Но нам надобно спросить, что бы это значило, что по рождении Искупителя, в Иудее ангел явился пастырям, а от Востока на поклонение Ему волхвов привел не ангел, но звезда? — Это именно потому, что иудеям, как имеющим разум, долженствовало проповедовать разумное существо, т. е. ангел; а язычники, как не имеющие разума, приводятся к познанию Господа не гласом, но знамениями. Поэтому и через Павла говорится: пророчество не неверным, но верующим, знамения же суть не верующим, но неверным (1 Кор. 14, 22)» [280]. Так что если кто-то из христиан возьмет себе евангельских волхвов как образец для подражания — то он тем самым распишется в своем «неразумии».

Немало проповедей посвящено обличению астрологии у преп. Максима Грека — “о том, что Промыслом Божиим, а не звездами и кругом счастия устраивается человеческая судьба”; “Против тех, которые усиливаются посредством рассматривания звезд предсказывать будущее, и о свободной воле человека”; “Поучительное послание к некоторому князю о лживости звездочетства”; “Послание к некоторому иноку, саном игумену, о немецкой прелести, именуемой Фортуной, и о колесе ее”; “Против Николая немчина, обманщика и звездочетца”, «Совет собору православному против еврея Исаака волхва и обманщика».

Нет, обличение астрологии весьма внятно звучит в православной традиции — как на Западе [dddddd], так и на Востоке. А вот размышления об «экранах планет» для нее — новость. Для нее — но не для оккультизма. В герметической традиции, например, утверждалось, что душа человека, проходя через планетные сферы, заражается от медленного Сатурна вялостью, от властолюбивого Юпитера спесью, от воинственного Марса вспыльчивостью, от прелестницы Венеры сладострастием, от корыстолюбивого Меркурия жадностью [281].

В суждениях о. Александра об астрологии меня поразила их очевиднейшая несовместимость с тем мотивом, который вроде бы был основным в проповеди А. Меня. Как будто бы основной пафос его проповеди — утверждение непротиворечивости, совместимости науки и религии. Евангелие не противоречит науке; Библия не сдерживает прогресса научных знаний. И вдруг — такие заявления, к которым не обязывают ни Библия, ни церковная традиция, но которые при этом явно не могут быть обоснованы в качестве научных. Что это за “космические воздействия”, что это за “экраны”? Зачем людей, воспитанных в традициях научного миропонимания и работающих в области науки, людей, которые и так возмущены повсеместной пропагандой лженаук, оккультизма и суеверий, дразнить еще и от имени Церкви? Советских позитивистов-“физиков” надо было бы превращать в союзников Церкви через провозглашение нашей солидарности в том, что касается нашего общего противостояния лженауке и лжевере (суе-верию). Сначала — негативная солидарность (солидарность в отрицании чего-либо равно неприемлемого с точки зрения обоих партнеров по диалогу), а затем — по мере взаимного узнавания — и солидарность позитивная, солидарность в исповедании некоторых фундаментальных ценностей… Так, мне кажется, должен был бы работать христианский миссионер в “интеллигентской” среде. Легкомысленные ответы о. Александра Меня, боюсь, лишь помогли закрепить негативное отношение к Церкви (“вместилище вековых суеверий”) в сознании немалого числа слушателей его размышлений о “научной астрологии”.

Ученик Меня (некогда даже бывший преподавателем Московской Духовной Академии) Л. Василенко берет под защиту и астрологию [eeeeee], и ее апологию своим наставником и пишет, что «Кураев, как человек философски образованный, должен бы уметь различать вопросы научные и вненаучные». Спасибо за доброе слово, Леонид Иванович, — это я и в самом деле умею. А потому и недоумеваю — с какой стати астрологию надо числить именно по научному ведомству. В науке принято объяснять механизмы предполагаемого взаимодействия, причем принято указывать материальные средства, позволяющие этому предполагаемому воздействию осуществляться. Так возьмет ли на себя Л. Василенко труд на научном языке механизмы воздействия «планет» на людей. Что это за излучения, воздействующие на наши характеры, текут по космосу, каков их источник, какова энергия, каков образ воприятия их человеком, и каким это путем планеты эти излучения «экранируют»?

Кстати, вскоре после выхода в свет книги о. Александра, о которой сейчас идет речь, наконец-то раздался долгожданный голос протеста академической науки против засилия оккультизма. Поскольку оккультизм и секты стали еще одной формой “утечки мозгов”, формой “внутренней эмиграции”, в письме, подписанном ректором МГУ академиком В. Садовничим, академиками Н. Лаверовым, В. Кудрявцевым, С. Капицей говорится о заполнении вакуума “извращенными представлениями, примитивными предрассудками, антинаучными и псевдонаучными идеями. Газеты, телевидение, радио заполнены сообщениями о “пользе” деятельности некоторых сект, сенсационных “открытий” уфологов, о коварных действиях инопланетян против людей, о политических прогнозах астрологов, о “достижениях” колдунов, магов и псевдоцелителей… Недопустимо, чтобы органы власти России вступали в какое-либо взаимодействие со всякого рода сомнительными представителями парапсихологии, уфологии и тем более астрологами, ясновидящими и т. п.” [282]. Интересно, если бы на глаза академикам-авторам этого письма — попались вышеприведенные советы о. Александра — каковым стало бы их мнение о Православии? И чем бы для них Православие отличалось от сект?

Леонид Василенко обвиняет меня в том, что «Кураев в сущности лишает нас (от имени Православия!) права думать и давать оценки. Назовем это своим именем: религиозный обскурантизм псевдоправославного благочестия» [283]. Как дивно здесь все перевернуто вверх дном! Я-то как раз и призывал к мысли. Призывал к тому, чтобы не доверяться модным суевериям. Подумайте всерьез: совместима ли вера в то, что таланты человека зависят от карты звездного неба в минуту его рождения, с тем, что исследовано наукой и с тем, во что верит Церковь. А теперь оказывается, что не верить в астрологию есть «религиозный обскурантизм»! Гуруистская приверженность Меню перекроила сознание моего критика на «новоязовский лад». Прям по Оруэллу: «Война — это мир».

Как и воспитавший его о. Александр, Л. И. Василенко убежден, что “занятия астрологией не являются делом однозначно антихристианским и антицерковным и осуждающие формулировки в адрес астрологии со стороны отцов недавнего Архиерейского Собора вызывают, скорее, недоумение, чем понимание… Как церковные, так и нецерковные люди нередко оказываются одинаково нечувствительными к космосу, ко всему многообразию связей человека с мирозданием и готовы попросту отрицать такие связи, отказываясь обсуждать суть подобных вопросов. В современной культуре, где космические идеи распространяются вместе с пониманием внутренних измерений природной жизни, такая позиция неприятия останется, конечно, непродуктивной, и в конечном счете безвыигрышной. Астрологии есть что сказать о том, что в ближнем космосе может предрасполагать к усилению страстей. Астрология говорит именно о предрасположении к тому, что подобные страсти, активизируемые состоянием ближнего космоса, приведут к тем событиям, которые обычно и происходят. Из сказанного ясно, что астрологические прогнозы вполне возможны и это нисколько не противоречит учению Церкви, ибо вполне возможны и разные другие прогнозы” [ffffff].

Я не сомневаюсь, что «астрологии есть что сказать». Вопрос в другом — стоит ли их слушать? Как справедливо было сказано на страницах журнала «Наука и жизнь», — «так ли уж бесспорен тезис о необходимости детального (подчеркиваю: детального!) знакомства с критикуемой теорией? Возьмем (чисто условно) Теорию Плоской Земли, Покоящейся на Трех Китах. Легко представить себе, что ее приверженцы (а они наверняка есть в наш просвещенный век) могут разработать теорию во всех деталях: чем питаются Киты, когда и подолгу ли спят, чешутся ли у них спины и т. д. и т. п. Спрашивается, нужно ли знать все эти подробности, чтобы отрицать в корне саму идею? То же и с астрологией: неужели непременно необходимо знать, какие планеты в каких сочетаниях и аспектах и в каких созвездиях управляют президентскими выборами и ценами на колбасу и сахар, чтобы поставить под сомнение само наличие подобных причинно-следственных связей?» [gggggg].

По мнению Л. И. Василенко, Мень мечтал о воцерковлении астрологии и экстрасенсорики: «Мень был убежден, что и целители, и астрологи не менее всех других людей нуждаются в том, чтобы донести до них слово Христово и помочь им полюбить Церковь. Для серьезной профессиональной работы им нужна, как выше сказано, благодать, нужны примирение с Богом, чистота помыслов и намерений, подвижничество и воцерковление» [284].

Но знает ли кто-нибудь хоть одного астролога, которому были свойственны «подвижничество и воцерковление»? Что ж, если подобная “генная инженерия” завершится успехом, — это и будет самым потрясающим вкладом меневской группы в церковную историю…

“Воцерковлять” астрологов, остающихся астрологами… С тем же успехом можно “воцерковлять” киллеров, неотказывающихся от своего ремесла или языческих жрецов, продолжающих совершать жертвоприношения своим божкам… Василенко (вслед за Менем?) путает людей и их убеждения. Да, с проповедью о Христе надо обращаться ко всем — даже к сатанистам. Но это не значит, что на этом пути будет происходить «воцерковление сатанизма». Необходимое условие воцерковления язычествующего человека — это осознание им его былых убеждений именно как языческих и отказ от них. Астрологам можно и нужно проповедовать — но не ради того, чтобы они стали астрологами более «профессиональными» или «воцерковленными», а для того, чтобы они стали астрологами бывшими.

Среди тех людей, чья неприемлющая астрологию позиция представляется о. Александру Меню и его ученикам “непродуктивной” и “безвыигрышной”, находится, например, блаженный Августин. Отвечая тем, кто полагает, что хотя бы иногда гороскопы попадают в точку, Августин пишет: “Так как это служит к уловлению людей, то оно бывает действием совратившихся духов, которым попускается знать кое-что истинное из области временных предметов отчасти потому, что они обладают более тонким чувством, или более тонкими телами, или более богатым, благодаря своей продолжительной жизни, опытом. Поэтому истинный христианин должен остерегаться как астрологов, так и всяких прорицателей, особенно тех, которые говорят правду, чтобы, уловив при содействии демонов его душу, они не запутали его в свое сообщество” [285].

Итак, если о. Александр Мень советует от ошибочно-популярных гороскопов “Крестьянки” обращаться к “научной астрологии” (очевидно, достачно научным оказывается Павел Глоба), то Августин советовал, напротив, более всего сторониться тех астрологов, чьи предсказания сбываются. Как верно подметил Л. Василенко — выбор позиции зависит от того, что человек считает “выигрышем” и к какому “продукту” он стремится. Одни хотят быть популярными, другие — спасти

душу свою и души ближних от бесовских влияний “ближнего космоса”.

Отец Александр Мень был миссионером. Причем в ту эпоху, когда советская интеллигенция больше всего ценила в человеке толику диссидентства и еле проглядывающий кукиш в кармане. “Все под углом гражданского протеста”. И слегка диссидентствующий батюшка, слегка западничающий батюшка оказался очень социально востребованной фигурой. Инстинктом популяризатора отец Александр ощутил эту потребность — и создавал себе соответствующий имидж. За это его нельзя критиковать, ибо и этим он привлек ко Христу многих и многих людей. Но иногда чувство меры отказывало. И тогда рождались те суждения, что были приведены выше.

Инстинкт диссидентства у отца Александра был заложен, похоже, уже на уровне национального характера [hhhhhh]. Быть иным и ощущать свою инаковость и подчеркивать, культивировать ее — одна из характерных черт еврейского мироощущения (точнее, самоощущения), и в отце Александре она присутствовала вполне. Причем проявлялась она очень ярко — вплоть до непристойно-расистских заявлений типа того, которое он сделал по поводу знаменитого письма Эшлимана: “Если уж обязательно нужно было выступить с каким-то заявлением, то надо было выступать при Хрущеве — после Хрущева это было уже ненужно. Если включаться в борьбу, то здесь скорее должны были действовать какие-то подставные лица. В каком смысле “подставные” — не фиктивные, а лица, которые ни на что другое не годились бы. Если бы подписал письмо не священник Эшлиман (фамилия его мало украсила письмо), а некто Иванов, который бы просто соглашался с содержанием письма, то пускай бы эти люди и несли за это ответственность. Их бы не посадили за это письмо, они бы имели значительные неприятности — пускай бы даже это были священники. Но такой человек, как Эшлиман, который столько бы мог сделать для Церкви, был выбит из седла” [iiiiii]. Ивановых не страшно подставить и сломать им судьбу, Эшлиманы — люди более нужные… [jjjjjj]

Церковность отца Александра, конечно, сдерживала, смягчала его национально-культурный темперамент. Миф о диссидентстве Меня значительно превышает реальные масштабы его инакомыслия. Если внимательно просмотреть его книги и сопоставить их с официальными заявлениями иерархов Русской Православной Церкви той же, то есть «брежневской» (в Церкви — «никодимовской») эпохи, то окажется, что позиция о. Александра малоотличима от современной ему официальной.

Другое дело, что экуменизм иерархов советской поры нередко диктовался политическими соображениями [kkkkkk], в то время как у Меня это был искренний порыв. И оттого те же мысли он облекает в более человеческие слова. Но при составлении портрета пастыря из Новой Деревни все же важно живописать этот портрет на фоне той эпохи, в которой он жил. А тогда и в стенах Троице-Сергиевой Лавры происходили чуть ли не ежемесячные экуменические встречи с заверениями в братских чувствах и общехристианской солидарности… Но большинство официальных богословов той поры дожили и до наших дней и, освободившись от политического диктата, в значительной степени откорректировали свои взгляды (следствием чего и явилось строго православное Определение Архиерейского Собора 2000 года об отношении к инославию). У отца же Александра не было такой возможности…

Поэтому при вынесении церковной оценки трудов Меня стоило бы проявлять ту же меры терпимости, которую Церковь проявляет при оценке взглядов, например, до-никейских церковных писателей. Пока некий богословский вопрос не становится в центре внимания церковной мысли и полемики — очертания его православного решения как бы размыты (как размыты предметы, находящиеся вне фокуса зрения, на периферии нашего взгляда). Так вопрос о Троичности Божества не попадал в центр церковного внимания до начала арианских споров. Церковные писатели II–III столетий при случае касались темы об отношениях Отца и Сына — но в таких выражениях, которые к четвертому столетию стали уже двусмысленными или даже осужденными. Тем не менее, церковная память с благодарностью относится и к тем, первым поколениям богословов, ибо понимает, что неточность выражений не то же самое, что и ересь (ересь есть прямое противление уже установленному церковному верованию).

По вопросу же об экуменизме в Русской Православной Церкви времен творчества о. Александра даже не было споров. Из номера в номер официальный «Журнал Московской Патриархии» публиковал материалы экуменических диалогов…

Кроме того, не будем забывать, что вопрос об экуменизме — это весьма своеобразный вопрос, ибо состоит он не в уяснении того, что Церковь думает о своей вере и о себе, а в уяснении того, как она оценивает духовное состояние других, инаковерующих людей [llllll] — а потому разномыслие в этом вопросе вполне может быть терпимо.

В общем, суждения о. Александра Меня несильно отличались от господствовавших в ту пору в Церкви мнений.

Общепринятое ныне восприятие о. Александра как богослова-диссидента, как модерниста, который противостоял «церковной ортодоксии», вряд ли точно. Я думаю, о. Александр был искренним священником и богословом. Так вот, сказать о человеке такого склада, что он «противостоит церковной ортодоксии», — значит нанести ему наихудшее оскорбление, сказать нечто вроде «он мужественный и последовательный борец со своей Матерью».

О. Александр был бы по меньшей мере удивлен (я так говорю, потому что не знаю точно, разрешал ли он себе возмущаться), увидев, что его имя используют в пропагандистской кампании против его Церкви. Кроме того, я не помню, чтобы кто-то из его действительных духовных детей за эти годы подтвердил: вот с этим учением Православной Церкви о. Александр завещал нам бороться, это учение Церкви он оспорил, с этим был не согласен.

Да, о. Александр думал о том, какие реформы могли бы оживить нашу церковную жизнь. Но какой, скажите, священник в наше время не думает и не говорит о реформах (другое дело, что одни считают необходимым в ходе реформ демонтировать «модернистские надстройки» и вернуть Церковь к XIX или XVI столетиям, а другие — и именно их называют «обновленцами» — хотели бы воспроизвести формы церковной жизни II–III веков)?

Трагедия отца Александра в другом — в том, что люди, громко именующие себя его учениками, после его смерти сделали все для того, чтобы противопоставить о. Александра той Церкви, которой он служил при жизни. Большего несчастья в жизни миссионера не может произойти: когда его имя начинает использоваться как таран в борьбе с той Церковью, в которую он и хотел привести своих учеников. Именно это и произошло с памятью Меня. Ритуально-обязательным в демпрессе стало при упоминании его имени подчеркивать, что он был не таким, как прочие православные, что он был диссидентом и за то поплатился жизнью.

Мемуарная деятельность публичных учеников Меня твердит: был один хороший батюшка в России — и того убили (это основная мысль книг А. Зорина «Ангел-чернорабочий» и В. Илюшенко «Отец Александр Мень: жизнь и смерть во Христе»).

Вот пример того, как меневцы вбивают клин между Церковью и Менем: «Вдохновители (инспираторы, заказчики), принадлежащие к высшей церковной иерархии. Говорю лишь об отдельных князьях церкви, зависевших от тайной государственной власти и в то же время оказывавших на нее немалое влияние. Эти люди по сути враждебны христианству. Для них православие — религия ненависти. Люди бездарные, они были полны лютой ненависти и зависти к о. Александру, одаренному свыше всякой меры. Они убедили своих патронов, что о. Александр — „скрытый иудей", представляющий смертельную угрозу для России, для РПЦ, для безопасности государства. Эти люди ведали, что творили» [286].

Экзальтированный меневец поступил подло — бросив страшное обвинение вполне конкретным и узнаваемым людям.

«Высшая церковная иерархия» — это постоянные члены Священного Синода. В год убийства о. Александра это были: Патриарх Алексий, митрополит Киевский Филарет, митрополит Крутицкий Ювеналий, митрополит Минский Филарет, митрополит Ростовский Владимир, архиепископ Смоленский Кирилл и только что назначенный на Ленинградскую кафедру и еще не познакомившийся с Душеновым митрополит Иоанн.

Все эти люди (кроме вл. Иоанна) имели огромный опыт экуменической работы.

Не желающий разбираться в деталях меневец (не он ли сам «полон лютой ненависти»?) слил в своей фантазии два полуфакта: 1) в середине 80-х годов в церковном самиздате стало ходить письмо, в котором содержалась резкая критика богословия о. Александра, причем авторство письма молва приписывала митрополиту Ленинградскому Антонию (Мельникову); 2) в начале 90-х резкие антиэкуменические проповеди выпускал ленинградский же митрополит Иоанн (Снычев).

Однако, письмо митрополита Антония есть не более чем апокриф; авторство является подложным. Кроме того, митрополит Антоний (бывший, кстати, весьма образованным и культурным человеком — в отличие от самого Илюшенко, который так и не смог научиться правильно использовать термин «ипостась» [mmmmmm]) скончался в 1986 году — за 4 года до якобы инспирированной кем-то из «синодалов» гибели о. Алекснадра. Что же касается митрополита Иоанна, то при всей строгости своих суждений это был чрезвычайно кроткий, смиренный и любвеобильный человек… Никто из петербургского духовенства (в котором немало людей, настроенный радикально экуменично) не подвергся никаким репрессиям за время его пребывания на петербургской кафедре…

Впрочем, мне кажется, что Илюшенко намекает на митрополита Волоколамского Питирима (в 90-м году он, не будучи членом Синода, действительно и несомненно принадлежал к наиболее влиятельным церковным иерархам). Во всяком случае такая ассоциация возникает при чтении дневника Илюшенко. При описании торжественного вечера, посвященного Тысячелетию Крещения Руси, имевшего место в Колонном зале летом 1988 года, Илюшенко пишет: «Неожиданно я ощутил какое-то беспокойство. Я оглянулся вокруг, потом взглянул на сцену. Сидевший за столом президиума импозантный и осанистый почитатель Иосифа Волоцкого смотрел на нас. Но как смотрел! Никогда в жизни я не видел взгляда, исполненного такой прочувствованной, такой сосредоточенной, такой испепеляющей ненависти. Он обладал как бы физической тяжестью. Разумеется, он предназначался не мне, а отцу Александру. Для него это, конечно, не было в новинку, но я содрогнулся. Это была ненависть Сальери к Моцарту. Вельможный пан заметил, что его сигнал принят, но взгляда не отвел — по-прежнему холодно, давяще, мрачно он сверлил отца своими оловянными глазами. Это были антиподы, живое воплощение света и тьмы» [287].

Так и представляешь себе митрополита Питирима, уговаривающего чету Горбачевых (с которыми он был близок) зарубить о. Александра Меня… Если Илюшенко и в самом деле такой бред держит в своей голове — то пусть подумает, отчего это в течение 90-х годов митрополит Питирим не встал на путь публичного церковного политика, не подхватил знамя митрополита Иоанна и вообще ни разу критически не отозвался о Мене…

Постоянные намеки на то, что именно православные фанатики убили о. Александра, сейчас, по прошествии 10 лет, кажутся особенно бессмысленными. Ведь за эти годы в Церкви появилось немалое число более радикально-инакомыслящих священников. И градус внутрицерковной полемики невероятно вырос. Но разве были случаи применения физического насилия по отношению к этим церковным диссидентам со стороны не то что официальных православных, но и даже параправославных организаций? Даже в эти десять лет погружения в разруху и отчаяние не было подобного рода эксцессов. Но тогда тем более психологически неправдоподобно полагать, будто в оптимистическую пору "перестройки" какие-то "патриоты" могли убить священника…

Демократические проповедники миф, гласящего, будто «свободомыслие» о. Александра раздражало православных и это в конце концов стоило ему жизни, не видят нравственной нужды считаться с презумпцией невиновности: захотелось — обвинил. Но еще более интересно то, что никто из них не дал себе труда прежде обвинительных вердиктов задаться древним вопросом: а что же такого «выиграла» церковная иерархия от смерти церковного проповедника? Не найти уних и ответов на вопрос о том, почему поступок, на который неспособна академическая интеллигенция, считается возможным в среде

духовенства? Что позволяет делать столь чудовищные "предположения? На каком основании православные священники и богословы выставляются варварами, которые не знают других методов дискуссии, кроме топора? Домыслы, высказываемые не в меру ретивыми журналистами, — это жесточайшее оскорбление, наносимое церковным людям и Церкви — Церкви отца Александра.

Члены сообщества «духовных детей отца Александра Меня» не понимают, что своей активностью и неумеренным изъявлением своих чувств они хулят память о. Александра. Без раздражения они не могут говорить о Православии [nnnnnn] — и неужели о. Александр научил их этому?

Сам же о. Александр видится им так: «Отец Александр был реализованным идеалом христианина. Но сказать так — значит ничего не сказать, потому что все сказаное — лишь намек на тайну» [oooooo]. "Миссия отца Александра состояла и в том, чтобы евангелизировать полуязыческую Россию и тем самым повернуть ось мировой истории. Отец Александр продолжил дело Христа: он исцелял Россию и тем самым — все человечество. Я видел перед собой идеального человека, наделенного всеми дарами земными и небесными. Это был самый живой человек из всех. Он впитал в себя мудрость веков. Христос отобразился в нем с необычайной полнотой. Гениальная интуиция, могучий интеллект, мыслитель вселенского масштаба. Отец Александр — это вселенский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через тысячу лет. Отец Александр вслед за Христом войдет в историю как победитель… Эта статья Владимира Ильича Илюшенко, председателя общества «Культурное возрождение» имени Александра Меня, озаглавлена «Сын человечества» [288]. Через два года, узнав, что я не согласен с рекламой книг о. Александра как полного и адекватного изложения христианства (из моей статьи об о. Александре в «Независимой газете» 18. 3. 93), В. Илюшенко резко заявил: «Не знаю, кто утверждает такое: я подобной рекламы не видел» [289]. В зеркало, наверно, недосуг было посмотреть…

Служение любого проповедника, священника — быть медиатором, посредником, быть столь прозрачным, чтобы сквозь себя дать проступать Высшей Истине. Он должен приводить не к себе, а к Богу, к Церкви. Кажется, для слишком многих собственный талант о. Александра был столь ярок, что сквозь него они так и не разглядели Церкви. Подобное часто бывает — даже после о. Иоанна Кронштадтского осталась секта «иоаннитов»… Как здесь не вспомнить слова ницшевского Заратустры, охлаждающего своих учеников: «Вы еще не искали себя, когда обрели меня» [290].

Именно «меньшевики» (то есть профессиональные духчада о. Александра Меня) провоцируют в собственно церковной среде мнение о Мене как о еретике. Они сами создают Меню такую славу — а потом возмущаются, что некоторые православные этому поверили… [pppppp]

Отец Александр уже не может вмешаться в сегодняшний спор о его наследии. Но он не одобрил бы и использования его имени как камня в борьбе с его Церковью. И еще он, наверное, не одобрил бы и делание из него непогрешимого кумира.

И вновь скажу: из книг и прижизненных выступлений Меня не следует, что он как-то противопоставлял себя Русской Православной Церкви. Тем не менее, миф о том, что Мень и Патриархия друг друга терпеть не могли — налицо. Сам миф есть реальность. Откуда ж он взялся? И тут приходится колебаться между двумя выводами.

Первый: у отца Александра было два учения. В публичном он призывал людей стать чадами Русской Православной Церкви, а в тайном учил своих учеников ненавидеть эту Церковь и при каждом удобном случае поливать ее грязью и транслировать свою ненависть к ней всем встречным…

Второй вариант: отец Александр не учил своих духовных чад антицерковности. Они сами воспитали ее в себе. Однако то, что они в таком заметном количестве впали в это состояние души, означает, что церковный педагог из отца Александра не получился. Он не смог сделать их душам прививку от церковного диссидентства. Он не смог воспитать в своих учениках любовь к некнижной Церкви. Он не воспитал в них навык церковности, то есть умение жить в Церкви такой, какова она есть [qqqqqq].

Но хотя из книг Меня не явствует, что он прививал своим ученикам то нетерпимое отношение к Православию, которое некоторые из них демонстрируют сейчас, все же несомненно, что рационально-необъяснимое симпатизантство к католичеству он действительно воспитывал.

Отношение о. Александра к католичеству, понимаемому как нечто более современное, западно-цивилизованное и демократичное, нежели Православие, было очевидно пристрастным. Каждый раз, когда в своих беседах и лекциях он касался расхождений между Православием и католичеством, он неизменно поддерживал католиков. Например, разделение православия и католичества он описывал как «обособление Восточно-православной Церкви как определенного этнопсихологического ареала» [291]; «Восточная Церковь, подчиненная императору, все более и более удалялась от Западной Церкви» [292].

В своих беседах на “Символ веры” он утверждает, что единство церкви было разорвано византийскими императорами: папы, защищая от них независимость своих епархий, прервали отношения с Константинополем [293]. В эту красивую схему никак, правда, не вписать многовековое давление константинопольских императоров на восточных патриархов, имевшее своей целью подчинение восточной церкви римским папам в период унионольных предприятий.

Уже в 1054 году — году раскола — папскому посланнику кардиналу Гумберту было разрешено провести публичный диспут с Никитой Стифатом, монахом студийского монастыря. Труд Никиты был и в самом деле предвзят и слаб (интересно, что вопроса о филиокве он вообще не касается). Как отмечает проф. Лебедев, труд Никиты «не отличался особенными достоинствами. Гумберту, который принял на себя труд опровергать Никиту, это дело поэтому не стоило особых

усилий» [294]. В результате императорского распоряжения Никита был вынужден публично сжечь свой труд.

Начало следующему витку полемики кладет письмо архиепископа Льва Охридского. Но все то же недовольство проявляет «византийский император Константин Мономах, итальянская политика которого требовала дружественных сношений с папским престолом Константин Мономах отправил Льву IX письмо с сожалением о случившемся и с просьбой к папе прислать легатов для улаживания конфликта” [295]. С тех пор и до падения Византии (то есть с конца XI до середины XV вв.) отец Александр Шмеман насчитывает 28 попыток византийских императоров навязать Церкви подчинение римским папам [296].

Не примирить утверждение о. А. Меня об императорах, якобы провоцировавших церковный конфликт, и с тем обстоятельством, что те два константинопольских патриарха, в правление которых произошло отчуждение Запада от Православной Церкви, — свт. Фотий и Михаил Керулларий — были как раз сильными лидерами и решительно пресекали все попытки “цезарепапизма”. Они не шли в фарватере политики императоров; скорее, они заставляли императоров считаться с мнением Церкви. И потому по верному заключению И. Мейендорфа, “Византийская Церковь и созданная ею культура были в то время в полном расцвете. Константинопольский престол пользовался авторитетом и у гражданской власти. Ничто так не противоречит действительности, как представление о том, что разрыв Византии с Римом явился вследствие цезарепапизма греческих императоров” [297].

Церковно-исторические и богословские представления отца Александра далеко не всегда глубоки и корректны — так что речь не может идти о том, что именно глубокое изучение богословия и истории Церкви привело его к филокатоличеству. Нет, здесь была изначальная установка, которая подбирала факты под себя [rrrrrr].

Иначе не объяснить того, что о. Александр, например, настойчиво отождествляет православное представление о «мытарствах» с католической доктриной о «чистилище»: мол, то, что «Православная церковь называет мытарствами, а католическая традиция чистилищем» [298]; «учение о чистилище имеет свой аналог в православном понятии *мытарств*» [299]. На деле это совсем не так: «мытарства» человек проходит в промежуток между своей физической смертью и частным судом Божиим (обычно относимым к сороковому дню после кончины); а в чистилище католическая догматика представляет души, находящимися как раз в промежутке между частным судом и Страшным Судом (конечным и всеобщим). Так что это разные верования, и отождествлять их — значит приносить историко-религиозную корректность в жертву пропагандистским интересам… [ssssss]

Поразительно, но А. Лосев задолго до начала проповедей Меня предупреждал о необходимости элементарной интеллектуальной честности при сравнении православия с католичеством: “Слишком много было либералов и среди православных и среди католиков, которые Filioque сводили на грамматическое учение о предлогах, непогрешимость папы понимали как общую независимость степеней священства от моралистической точки зрения, чистилище интерпретировали в смысле православного учения о мытарствах, чувственную практику католической молитвы — в смысле предварительного приучения к вещам сверхчувственным. Такое смазывание столь резких исторических типов мысли и жизни, отличающее именно либеральную природу исследования, указывает на полное отсутствие исторического зрения и неспособность разобраться в самых элементарных вопросах культуры” [300].

Но вопрос не в том, насколько обоснованно или необоснованно суждение о. Александра. Ясно, что позиция, занятая им, однозначно католическая. Если мы захотим определить конфессиональную позицию *писателя* Александра Меня, то вывод будет определенный: униат, то есть католик, исповедующий католическую доктрину и при этом ценящий православный обряд.

И здесь ни при чем справки из Московской Патриархии о том, что он — священник, рукоположенный православным архиереем, служивший в храме, принадлежащем Русской Церкви, и принимавший награды от Московского патриарха (тем, кто представляет о. Александра как мученика, который подвергался травле со стороны “официальной Церкви”, стоило бы помнить, что протоиерей Александр был награжден всеми священническими наградами — в том числе и высшей: правом ношения митры). *Писатель* Мень — униат [tttttt].

Если мы говорим, что вот этот мыслитель — кантианец, а не марксист, значит, мы полагаем, что он знает Маркса, знает Канта, знает, чем они отличаются между собой, и отдает предпочтение Канту не только потому, что родился в Западном Берлине, а не в Восточном.

Аналогично и православным богословом может называться не просто христианский писатель, а человек, который знает, видит отличия западного христианства от восточного и умеет ясно о них свидетельствовать.

А эти отличия есть, и культурно и богословски они довольно значимы. Среди этих отличий есть такие, в которых православие выглядит пивлекательнее католичества; есть и такие черты в католичестве (скажем, большая организованность, управляемость, социальная активность), которые способны вызвать своего рода зависит у православных, наконец, есть и такие отличия, которые могут быть оцениваемы по-разному, в зависимости от системы оценок и жизненных предпочтений.

О. Александр говорил о том, что является общим для православия и католичества. Расхождений он почти не касался. Но поэтому и своеобразие православия в его трудах не выявлено. Это не значит, что с православной точки зрения он «еретик». Можно многое вполне православно сказать о жизни христианина такого, с чем будут согласны и католики, что не затронет наших расхождений. О. Александр их почти и не трогал. Но и искать понимания своеобразия православия в его книгах не стоит.

И все же есть это «почти»… И когда о. Александр все же касался православно-католических отношений, он был далек от объективности. По мягкому замечанию прот. Иоанна Мейендорфа, “о. Александр приобрел несколько идеализированный взгляд на католичество” [301].

Отец Александр сам ясно понимал своеобразие своей точки зрения: «Пишу очерк *Единство Церкви*, прокатолический» [302]. По его же рассказам о своем пути, в основу своей духовной жизни он, будучи еще юношей, положил «Руководство к благочестивой жизни» католического святого Франциска Сальского; «со св. Франциском Сальским установился молитвенный контакт, и Александр обращался к нему за помощью в делах духовного просвещения» [303].

Когда желают доказать, что о. Александр Мень был выразителем православного, а не католического мировоззрения, напоминают, что он не одобрял переходов из православия в католичество. Но русская церковная история знает примеры, когда католические миссионеры холодно относились к попыткам присоединения к ним. Например, экзарх католиков восточного обряда в России Леонид Федоров так определял задачи католической миссии в нашей стране: “Прозелитизм и обращение отдельных лиц не должны составлять главной задачи нашей миссии, так как это мало поможет унии. Когда приходится нам выбирать между эфемерным успехом в приобретении новых душ и основными задачами миссии, мы, не колеблясь, жертвуем первыми для второй цели” [304].

Честное обсуждение предполагает и честное обозначение своей позиции. Католичество должно быть названо католичеством, униатство — униатством, а не “открытым христианством”.

То обстоятельство, что писатель Александр Мень является униатом, никак не означает, что его книги надо изъять из библиотеки православного человека. В книжном собрании любого богослова, студента, семинариста есть немало христианской литературы, написанной неправославными авторами. Эти книги читаются, ценятся, используются. Но всегда удобнее заранее знать, каких конфессиональных взглядов придерживается писатель. Это позволит легче отделять сообщаемые им факты или бесспорно христианские суждения от того, что вызвано к жизни конфессиональной пристрастностью. Можно дать человеку почитать книгу католического богослова, но при этом лучше заранее предупредить его, что автор этой замечательной книги — католик, и что поэтому с некоторыми его суждениями о месте папы не стоит безоглядно соглашаться. Читая книги о. Александра, просто имейте в виду, что читаете прокатолические книги.

Католические не значит плохие и не всегда значит еретические. Просто если Вам захочется составить себе представление о православии в той его глубине, что отличает его от католичества, надо искать другие книги.

Книги о. Александра по истории религии заменить сегодня просто нечем. Есть атеистическая литература с соответствующей версией религиозной истории человечества. Но не к ней же обращаться человеку, ищущему путь в Церковь Христову! Есть старые православные издания на эту тему. Но они и устарели и малодоступны. Есть теософская пропаганда. Наконец, есть добротные профессиональные религиоведческие работы — но они именно профессиональны, а, значит, трудны — скажем, прекрасные работы румынского историка Мирчи Элиаде. А где же найти христианскую версию религиозной истории?

К историко-религиозным трудам о Александра можно сделать немало критических ремарок. Один из их самых серьезных недостатков, на мой взгляд — слишком малое внимание, уделенное в них миру Древнего Египта и в целом Ближнего Востока… Но это не вина о. Александра. Он базировался на доступных ему изданиях, то есть преимущественно на дореволюционной литературе, а открытие мира Древнего Востока (Шумера, Вавилона) произошло уже в середине XX века.

Можно оспорить ряд его тезисов не только с точки зрения религиоведения, но и с точки зрения православного богословия и библеистики… Книги отца Александра — не более чем введение в христианство; на фоне русской религиозной мысли XX века они не предлагают нового видения и решения богословских или философских проблем.

Да, имя о. Александра Меня останется в истории Русской Церкви. Останется его феномен, его участие в жизни многих и многих людей, обогативших российскую культуру. Останется в истории — как страшный симптом духовной болезни общества, где оказывается возможным убить священника, — и его смерть.

Но имени о. Александра Меня все же не будет в истории русской философии и богословия. Он — проповедник, популяризатор. Но новых идей он не выдвигал. Ничего нового, по сравнению с философско-богословской мыслью русского зарубежья, о. Александр не сказал. Он выполнил нужную, но не чисто творческую задачу: зная западные языки, он читал, компилировал и пересказывал работы западных историков и богословов. Его собственная мысль не была столь дерзка, как мысль о. Сергия Булгакова; столь парадоксальна и философски насыщенна, как мысль о. Павла Флоренского; столь метафизична и логически выверена, как мысль Семена Франка; столь богословски и исторически эрудированна, как мысль о. Иоанна Мейедорфа; столь органична в своем синтезе древнего и нового, как труды Владимира Лосского и о. Георгия Флоренского, В истории русской философии останется гений Мераба Мамардашвили, и в этой главе может быть упомянут его друг протоиерей Александр Мень, но не будет специальной главы об о. Александре. А вопрос о том, чем же именно «о. Александр углубил и развил мировую религиозную мысль» [305] ответа не найти.

Он не был церковным бунтарем, но его труды не могут подаваться и как вершина и полнота православной мысли. У его книг еще долго будет широкий и благодарный читатель, пока не появятся новые катехизисы для интеллигенции. Но подлинно оригинальную, глубокую и полную православную мысль надо искать в других книгах.

… В конце 1991 г. Карла Кристиана Фельми, лютеранина, профессора Эрлангенского университета, изучающего православное богословие, спросили — по чьим книгам стоит начать знакомство с православием не неофитам и любителям, а профессиональным молодым богословам. После того, как он назвал имена Лосского, Шмемана, Афанасьева, Мейендорфа,

Флоровского, Флоренского и Булгакова, его попросили пояснить — видит ли он интересных богословов среди тех, кто жил не в эмиграции, а в Советской России. Проф. Фельми резко отказался присоединить к этому списку хоть одного богослова из России, хотя и подчеркнул, что с уважением относится к о. Ливерию Воронову, о. Виталию Боровому, Петру Гнедичу. А затем добавил: «Рекомендую читать и труды о. Александра Меня. Он является больше популяризатором, чем творческим богословом» (Беседа с Е. М. Верещагиным в Регенсбурге 30 декабря 1991 года). Впрочем, он отметил, что для него как евангелического (лютеранского) деятеля, филокатолическое, «никодимовское» направление в русском богословии вообще малопривлекательно

Но вновь скажу: в целом эти книги заменить просто нечем. Если человек спрашивает не жития старцев, а интересуется именно христианским взглядом на историю религии, то кроме книг Меня русская церковная библиотека ничего предложить ему не сможет. Так пусть они и будут в наших церковных библиотеках!

Более того, мне кажется, что неприятие творчества отца Александра большей частью нашего духовенства многих людей не столько избавило от искушений, сколько ввергнуло в них. Дело в том, что и в религиозной сфере действуют обычные законы восприятия — в том числе закон ассоциации. Если бы люди могли покупать книги о. Александра (речь идет о его семитомнике по истории религий, который более продуман, выверен и потому в нем несравненно меньше тех поразительно необдуманных суждений, что мелькали в его лекциях, беседах и интервью) в православных храмах — то они по прочтении этих книг в эти же храмы и приходили бы. Если человек прочел книгу и она ему понравилась, заставила думать над религиозными темами, то в стремлении расширить круг своих религиозных познаний он придет в то место, где он нашел понравившуюся ему книгу. То есть — в храм. А в храме он увидит другие, уже собственно православные книги. “Вот это что у вас там стоит? Златоуст? Да, кажется, отец Александр его упоминал, цитировал. Дайте-ка я его тоже почитаю…”. Всегда важно — из чьих рук человек получает книгу. Библия, полученная из рук сектанта, зачастую становится пропуском в секту, а не на Небо. А книги Меня, врученные людям Церковью и с церковными комментариями, вводили бы людей именно в Церковь, в Православие. Но произошло иначе.

Книги Меня не продаются в храмах — и потому они продаются светской книготорговлей. На языке реалий нынешнего дня это означает: оккультной книготорговлей. Человек, купивший книгу о. Александра на оккультном прилавке, если эта книга ему понравилась, подойдет вновь к этому же прилавку. “Вот это что у вас там стоит? Жизнеописание Будды? Да, отец Александр о нем говорил. Дайте-ка мне его сюда…” И не без помощи книги священника человек погрузится в мир язычества и оккультизма.

Эта необычная ситуация возникла потому, что книги А. Меня были написаны в совсем иную эпоху. Как проповедник отец Александр сложился в 60-е годы. Это были годы “торжествующего” атеизма, годы эйфории, связанной с успехами НТР, годы космических полетов и позитивистской самоуверенности. О. Александру надо было пробиваться сквозь броню технократизма советской интеллигенции, опьяненной «успехами в покорении космоса». «Дети XX съезда» и не думали пересматривать ленинско-сталинское отношение к религии. Хрущевская «оттепель» обернулась для Церкви новой катастрофой: закрылись тысячи храмов, новые аресты, разгром духовных школ к монастырей. Даже те, кто не считал себя коммунистами, искренне видели в религии всего лишь недоразумение.

И вот к этим людям надо было подойти, убедить их всерьез и с интересом взглянуть за «красные флажки» атеизма. Им надо было настойчиво и вежливо напомнить, что все те истинные ценности, которыми они дорожат — человек, его права, свобода, достоинство, творчество, дерзновние — все они «родом из Евангелия». Надо было во что бы то ни стало показать, что те лучшие ценности, что есть в подсоветско-светской культуре, не чужды христианству и разделяются им. Все они есть и в христианстве и по большому счету только там и могут быть логически обоснованы. Надо было пояснить, что вера и Церковь не враждебны человеку и культуре. Чтобы выжить (или, точнее, дать другим возможность духовной жизни) в советских джунглях надо было прокричать «закон джунглей»: «Мы с вами одной крови, вы — и я». Это и сделал о. Александр.

Но сегодня страна другая. И повторять это сегодня — значит ломиться в открытую дверь. Сегодня уже почти никто не будет оспаривать духовную, высоту Евангелия и исключительную роль Церкви в создании европейской персоналистской системы ценностей.

Сегодня, скорее, надо не привлекать людей в Церковь, а отталкивать их от церковного порога — чтобы переход не был слишком обыденным, незаметным, модно-политизированным. Люди готовы пристроить христианскую «верандочку» к прежней далеко не обновленной и не прибранной горнице своего обыденного мышления. Но древнее монашеское изречение гласит: в самом доме души все должно быть перевернуто вверх дном, чтобы ты смог поистине стать христианином.

«Свобода», «творчество», «личность», «грех" — эти слова очень по-разному понимаются в мирской перспективе и в христианском видении. Но тем настойчивее должно быть усилие мысли и проповеди, чтобы эти одинаково звучащие разные слова не подменили собою реальное различие двух миров. Надо противиться слишком легкому, а потому недостоверному отождествлению понятий.

Мер христианства, как и мир иконы, — это мир обратной, перевернутой перспективы. Многое из того, чем дорожит мир, для евангельского взгляда не стоит своей Цены. И наоборот: «Для меня жизнь — Христос, а смерть — приобретение»… Да, лучшее, что есть в современной цивилизации, — родом из Евангелия. Но современная цивилизация не есть цивилизация Евангелия. Еще более, чем в первом веке, Евангелие кажется непонятным пришельцем. И об этом тоже должен свидетельствовал, современный богослов. Энергия же и дар о. Александра были направлены на другое. И поэтому те, кто вопрошает его книги согласно их рекламе — как адекватное и полное изложение христианства, — будут обмануты, такой читатель будет введен в заблуждение почти так же, как если он возьмет "Катехизис» митрополита Филарета и по этому гимназическому учебнику прошлого века станет строить свои представления о возможностях и тайнах православия. (Замечу, впрочем, что при всей скучности «Катехизиса» Филарета в нем ошибок нет, а при всей живости книг о. Александра

небрежности и ошибки у него есть.)

Задача проповедника в атеистической стране была понятна: посмотрите, это лишь в наше время и в нашей стране верующие люди — запуганное меньшинство. Но в иных странах и в иные времена все было иначе. Вся мировая культура создана верующими людьми. Если уж кто и обеспечивал нравственный прогресс народов, так это были религии. Неправда, что религия есть мрак: добро есть в любой религии и, *между прочим,* в христианстве [uuuuuu]. В стране, в которой по верному наблюдению Воланда, «из каждого окна выглядывает по атеисту» действительно было бы малоуместно выяснение отношений разных религиозных традиций между собой… Но сейчас-то страна — иная.

На смену торжествующему атеизму пришел торжествующий оккультизм. Ужасающе правдивы слова, ненароком брошенные одним оккультистом: “Сейчас *уже никто не спорит*, что любой город, словно человек, имеет свою собственную судьбу: рождение, периоды развития, расцвета, гибели, т. е. все, необходимое для составления гороскопа города как живого организма” [306]. Именно — уже никто не спорит. Все играют в бисер со словечками типа “карма”, “гороскоп”, “астрал”, “космический луч”. Чуть не все религии мира пришли в наш дом и дружным хором объявили христианство “устаревшим”. И тут оказалась необходимой совсем иная интонация, не та, что была в книгах отца Александра Меня. Когда островкам христианства грозит быть проглоченными оккультной стихией, то уже не до поиска “общего”. Время проводить границы, разделительные межи. Время конфликтовать. Христос не только Тот, Кого “ожидают все народы”. Он еще и Тот, Кого отвергли жрецы всех народных религий [vvvvvv]. Он — для иудеев скандал (skandalon) и для эллинов безумие.

Такова судьба миссионера: тот, кто говорит на языке современной ему культуры, оказывается слишком устаревшим, когда эта культура уходит. В учениках о. Александра действует инерция мысли, инерция речи. Именно они слишком консервативны, слишком непеременчивы; и в новом мире они продолжают повторять миссионерские штампы ушедшей эпохи. Именно они несамостоятельны, ибо слишком подвержены влиянию модных газет и салонов. Именно у них не хватает толики протестантизма, то есть умения протестовать против мод и увлечений, против идеологических штампов, постоянного повторения которых требует новая цензура и новая идеология.

И эта всеядность приводит к тому, что на уровне уже несравненно менее ярком, чем это было у о. Александра, повторяются его же “веротерпимые” декларации: “Один добрый мой приятель, став недавно православным, решил совершить подвиг борьбы с восточной мистикой. Правда, его молитва похожа на тибетскую медитацию, но стоит ему вспомнить, что он теперь “иной”, “отделенный”, и он восклицает: “Смотри, бес ими крутит!” (“Ими” — это теми, кто лежит во тьме неведения). Но как можно христианину, тем более “ревнителю благочестия”, коих сегодня так много на Руси, не уважать чьих-либо нравственных исканий, исток которых — Господь и Бог наш?” [307].

Вообще-то исток очень многих “нравственных исканий” совсем не “Бог наш”, а человеческая страстная помраченность, гордыня, плененность оккультными мирами. В библейской и православной традиции всегда считалось, что источником языческих исканий (или блужданий) был “князь мира сего”, а отнюдь не Бог наш. Не Он завлекает душу человека в мир магии, оккультизма и йоги. И уважать можно и нужно любого человека, но нигде в Евангелии и у отцов не сказано, что уважать надо все чужие взгляды, ошибки и “поиски”. Апостол Павел без особого, по-моему, уважения отзывается о поисках неких дам, “учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины” (2 Тим. 3, 7), каковых по его предсказанию будет особенно много к концу истории. Священнику при встрече с человеком, погружающемуся в мир оккультизма (именно он сегодня у нас называется “восточной мистикой”) вряд ли стоит декларировать о своем уважении к “нравственным исканиям” новоявленного язычника. По пастырски, по миссионерски мудрее было бы предупредить об опасности этого пути. В традиционно языческой стране, где проповедь Евангелия начинается впервые, она не может начинаться с осуждения всей туземной традиции (и апостол Павел в Афинах начал с похвалы местным язычникам). Но в культуре, которая стремительно уходит от однажды ею принятого Евангелия в сторону язычества и даже прямого сатанизма, вряд ли стоит вдогонку уходящим лепетать о нашем уважении к их “нравственным исканиям”.

В мире атеизма еще можно было считать, что всякая “духовность” ведет в конечном счете ко Христу. Сегодня же, услышав слово *духовность*, сразу подозреваешь худшее. Те, кто громче всех сегодня говорят о духовности, чаще всего просто-напросто вызывают духов. Как хорошо было спорить с атеистами! Они мыслили рационально и с ними можно было говорить языком рациональных аргументов. Но как разговаривать с человеком, который заявляет, что он каждую ночь беседует с посланцами звезды Сириус?! [wwwwww]

В свое время отец Александр Мень сделал много. В свое. Но сейчас — иное время. Он ушел вовремя. Вовремя означает: в то время, когда кончилась та эпоха, в которой он был своим. И еще он ушел вовремя — чтобы не быть втянутым в политику, чтобы не стать “партийным батюшкой”, “духовником” “ДемРоссии” или «Союза Правых Сил», чтобы не быть размененным и оскверненным партийными и межпартийными разборками. Представьте, если бы он был жив в 1991-96 годах… Его объявили бы новым Сахаровым, “совестью эпохи”, его растаскали бы по митингам, “коллективным письмам” и предвыборным кампаниям. Лозунг “Голосуй или проиграешь!” был бы озвучен голосом отца Александра. Из него постоянно вытаскивали бы негативные оценки деятельности Патриарха и “официального Православия”. Его превратили бы в защитника сект. Ему, человеку бесконечно более умному, чем кружок московских “неообновленцев”, пришлось бы из чувства партийной солидарности защищать их не слишком продуманные эксперименты и просто пошлости… [xxxxxx]

И на этот путь его уже начали затаскивать в последний год его жизни. Он все-таки успел сказать некоторые вещи и не продуманные, и лишние. Часть из них была процитирована выше. На них надо обратить внимание не для того, чтобы бросить тень на память об отце Александре, но чтобы самим попробовать избежать его ошибок. Его опыт показал, что для того, чтобы быть миссионером, нужно иметь не только образование, не только владеть литературным языком и уметь находить общий язык с аудиторией. Еще желательно быть причастным к трезвости — к той добродетели, которую преподобный Антоний Великий считал важнейшей для христианина. В частности — чрезвычайно важным является трезвое понимание своего отличия как христианина от вкусов и настроений своей еще-не-христианской аудитории. Если этой трезвости не хватает,

миссионер становится пьян тем же, чем и его слушатели: он опьяняется модами века сего и начинает говорить их голосом вместо голоса предания. Чужой, непривычный для христианина воздух язычества может ударить в голову и опьянить.

В общем — трудно быть миссионером. Но все равно — надо. И опыт неудач должен не останавливать, а помогать идущим.

Я не скрываю своих разногласий с о. Александром по некоторым богословским и историко-церковным вопросам. Но когда я слышу поношения в его адрес, мне приходит на память строка Цветаевой: «Друг — раз в крови!».

* * *

Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия после убийства протоиерея Александра Меня

С глубокой печалью воспринял скорбную весть о кончине отца Александра. Выражаю свое глубокое соболезнование семье, духовным чадам и прихожанам храма, в котором проходил почивший свое пасторское служение. По человеческому разумению, казалось бы, только сейчас и настало время, когда талант отца Алекандра как проповедника Слова Божия и воссоздателя подлинно общинной приходской жизни и мог раскрыться во всей своей полноте. Увы, сложилось иначе — Господь призвал его совершить священнотаинственное служение к Себе. В своем богословском дерзновении отец Александр иногда высказывал суждения, которые без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать как безусловно разделяемые всей полнотой Церкви. Что ж, «надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие.» В памяти людей и Церкви, верю, останется то немалое, что отец Александр реально сделал для них. Много молитвенников по себе оставил о. Александр. К их молитвам о его упокоении в недрах Авраама, Исаака, Иакова присоединяем и мы свою молитву. Вечная ему память!

+Алексий

Патриарх Московский и всея Руси.

МНИМЫЙ МОДЕРНИЗМ (ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ)

Когда я был семинаристом, вопрос о границах Церкви Христовой мне представлялся простым. Церковь одна. Христос не разделяется. А потому от Его Церкви можно лишь отделиться; Церковь же не разделяется. Границы Церкви, как казалось, легко провести по церковным канонам: те общины, что их признают и те люди, что их исполняют, и составляют Церковь, при этом находясь во взаимном общении таинств.

Вообще больше всего готовых ответов — у выпускников средней школы, больше всего вопросов и недоумений — у седых академиков. Вот и по мере моего отхода от школьной скамьи, по мере знакомства с жизнью, историей и учением Церкви число вопросов начало расти.

Один из этих вопросов — можно ли все, переживаемое христианами других конфессий однозначно характеризовать как «прелесть», как безблагодатные переживания?

Есть две группы церковных писателей, у которых наготове ответы столь ясные и однозначные, что в их присутствии и вопрос-то перестает быть вопросом и начинает казаться какой-то глупостью, которую стыдно и вспоминать…

Для одних в инославии нет ничего похожего на духовную жизнь православия. Для других, напротив, в духовных глубинах православия нет ничего такого, что не было бы доступно людям, воспитанным в других конфессиях.

Издательство «Лествица» весной 1999 года выпустило сочинение архимандрита Рафаила (Карелина) “Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева”. Знакомство с этой книгой доставило мне определенную радость — оказывается, еще возможен спокойный богословский диспут.

Труд о. архимандрита посвящен разбору моей книги “Вызов экуменизма”. Внимательно ознакомиться с его доводами имеет смысл потому, что о. Рафаил — самый талантливый [yyyyyy] представитель вполне определенной и громко-требовательной церковной партии. Это партия «ревнителей», полагающих, что Московская Патриархия, ее иерархи и официальные богословы погрязли в экуменизме и стремятся к растворению святоотеческого православия в надконфессиональном «христианстве». Собственная позиция «ревнителям» кажется строго консервативной, позиция их оппонентов представляется им «новомодернистской».

Поскольку речь идет именно о партии, причем диссидентствующей — в полемике с ней я буду защищать не экуменизм. По правде сказать — я просто защищаю свое право пребывать в Русской Православной Церкви. Ведь если и в самом деле наши иерархи «погрязли в сверхъереси экуменизма», то оставаться в общении с ними просто нельзя. И обратно — если в этой ереси погряз я сам, то мне в Церкви не место. Отсюда вытекает методика данной работы: свои суждения я буду сравнивать с суждениями «официальной Церкви», а последние — с фактами церковной традиции и истории.

По сути, только один тезис моей книги «Вызов экуменизма» вызвал несогласие и критику архим. Рафаила: мое предположение о том, что и неправославные христианские сообщества не до конца закрыты для действия благодати [zzzzzz].

Чтобы ясно представить суть возникшей дискуссии, сначала скажу, чего не утверждает ни одна из сторон. Вне дискуссии — вопрос о том, можно ли спастись вне Церкви. Вне всяких споров — тезис о том, что в Православной Церкви есть полнота благодатных Божиих даров. Вне сомнения для нас и то, что эта полнота в нашей Церкви уникальна, единственна. Согласны мы и в том, что слова Символа Веры о «Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви» относятся к семье православных поместных автокефальных церквей, а не к некоей будущей «экуменической» общине или к некоему невидимому братству «истинных христиан», разбросанных по разным конфессиям и не имеющих м прямого общения друг с другом в общей Литургии. Церковное единство может быть только единством в истине, которое запечатлевает себя единством в Причастии, причем Причастие не может быть «интеркоммунионом»: общая Чаша не может быть средством для декларации экуменических чувств, не может быть вообще средством. Совместное Причастие может только венчать собою уже пройденный путь к церковному единству.

И вполне единодушно с о. Рафаилом «мы говорим и утверждаем на основании всей церковной каноники, что причащаться православным вместе с еретиками нельзя. Общение с еретиками в таинствах — это мистическое восприятие ошибок и заблуждений ереси в таком насильственном единстве. А что касается еретиков, то без отречения от метафизической лжи ереси и присоединения к Церкви причастие будет для них „чужим, похищенным огнем“, который не освящает, а опаляет, не согревает, а сжигает. Поэтому те, кто причащают еретиков, причиняют одновременно зло и себе и им" [308].

Поскольку же единение возможно лишь на почве согласия с учением и преданием Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, Церкви Вселенских Соборов, то, полагаю, что с отцом Рафаилом мы разделяем пессимистическое возрение о возможности такого исхода экуменического движения. Любой же иной исход или явится предательством, или же просто не будет иметь собственно церковного значения, оставаясь частью этикета и «культуры диалога».

По правде сказать, и о. Рафаил, и я будем только рады, если наша Церковь не вернется во Всемирный Совет Церквей (последние несколько лет наше членство там «приостановлено»).

Наверно, одинаковую боль мы испытываем, встречая в устах как бы православных как бы богословов декларации типа: «Сегодня мы должны понять, что католики и православные — это две части одной единой Церкви, как это подтверждается уже существующим евхаристическим общением» [309].

Наше разногласие с архим. Рафаилом в одном: полноте благодати в православии — противостоит ли сразу и четко ничтожество (в духовном смысле, в смысле отсутствия Божией благодати) всего остального мира. Сколь резка и определенна граница Церкви и не-церкви?

Это вопрос не об экуменизме. Это вопрос о Церкви и о понимании ее предания. О. Рафаилу церковное предание по вопросу о церковных границах ясно и столь же определенно, как и сами границы Церкви. Но то, что мне известно из жизни и истории нашей Церкви, убеждает меня, что ради такой легкости придется слишком многое из мира церковных преданий подвергнуть критическому пересмотру и просто отрицанию. И задача моей статьи — не в том, чтобы дать ответ, а в том, чтобы не дать заслонить вопрос.

На мой взгляд, исповедание того, что полнота даров Духа есть в православии, не требует своего восполнения в виде негативной формулы, заверяющей, что в неправославном христианстве нет вообще ни проблеска Духа. Кроме того, И, об ратно — признание наличия не есть свидетельство о полноте. Богословский тезис о том, что «вне Церкви нет спасения» не требует в качестве дополнения утверждения, что ничего Христово не может быть за пределами Православной Церкви. Но и признание добротного в чужом духовном опыте не влечет за собой признания духовной равноценности православного и инославных духовных путей.

О. Рафаил с этим не согласен. Он полагает, что представление о “частичном” присутствии Духа в некоей части творения Божия есть “странное учение”, “насмешка”, “абсурд” [310].

Зна и чит, вопрос, с которого стоит начать наш разговор — а можно ли вообще говорить о «полноте» и «неполноте» Божией благодати. Не уместнее ли сказать, что «Бог не мерою дает Духа», и что этот дар или есть всецело, или же столь же всецело отсутствует? Может ли Дух Святой пребывать где-либо не полностью?

Ну, а если поставить вопрос иначе — а может ли хоть где-то благодать Божия присутствовать во *всей* Своей полноте? Неужели о. Рафаил забыл, *где* обитает “*вся* полнота Божества телесно” (Колос. 2, 9)?

Были, были такие богословы, которые считали, что Господом Иисусом это всеполное обитание благодати не ограничивается. Они считали, что и в них та же Божественная полнота, что и во Христе, а потому и называли их “исохристами” — “равными Христу”. За что и была эта оригенистская секта осуждена Пятым Вселенским Собором, чей 13-й анафематизм поражал тех, “кто говорит, что в будущей жизни не будет никакого различия между Христом и всеми остальными разумными тварями ни по существу, ни по сознанию, ни по силе и могуществу, что все разумные твари будут одесную Бога также, как и их Христос, и как это было в их домирном бытии, — да будет анафема» [311].

Если “иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41), то, значит в разной полноте причастны разные творения Божией благодати. В разной степени даже один и тот же человек облагодатствован в разные минуты своей жизни. Неужели всегда каждый православный христианин совершенен «как совершен Отец ваш Небесный»? А если даже святой человек может ошибиться и согрешить [ааааааа], то, значит и в христианине бывают нарастания и убывания Божия благодатного присутствия. «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший (1 Кор. 12, 31) — призывает апостол, и значит, все же есть степени и меры в облагодатствовании христиан.

В каждом из православных христиан Дух пребывает “якоже можаху” человек вместить Его дары. В Мотовилове по сравнению с преп. Серафимом действие благодати было умалено — но оно все же было по крайней мере в некоторые минуты его общения с Преподобным. Я признаю, что в о. Рафаиле больше благодати, чем во мне (не только в меру силу превосходства его личной духовной жизни, но и в силу меру его монашества и священства). Но я надеюсь, он все же не считает меня совсем уж язычником, полностью чуждым Церкви… А о себе скажет ли о. Рафаил, что он вмещает всю полноту благодати, скажет ли, что он ее вмещает не меньше ап. Иоанна?

И если о. Рафаил пишет, что “полный благодатный опыт вообще невозможен, так как полнотой Духа Святого обладает только Христос” [312] — то как же он отрицает неполноту усвоения человеком благодати?

В себе и сама по себе энергия Божия едина, проста и в своей нетварной простоте тождественна Божеству. Но разным творениям она сообщает разные дары и в разной мере. “Не Дух разделился, разделена же благодать по приемлимости и силе приемлющих”, — пишет св. Кирилл Иерусалимский о сошествии св. Духа на 70 старцев при Моисее (Числ. 11,25) (Слова огласительные 16,25).

Если о. Рафаила смущает термин “частичная благодать” — то его лучше заменить другим выражением: “частичное восприятие тварью беспредельных возможностей, несомых Божией благодатью”. Как сказал св. Григорий Палама — “Бог весь целиком обоживает достойных того, соединяясь с ними не в ипостаси — что принадлежит одному Христу — не в сущности, но в малой части нетварных энергий и нетварного Божества, пребывая при этом целиком в каждом” (св. Григорий Палама. Против Акиндина 3,6) [313]. “То, что человек получает, есть лишь часть того, что дается: тот, кто принимает Божественную энергию, не может вместить ее всю целиком” (св. Григорий Палама. Триады 3,1,9).

Поскольку энергии Божества неотделимы от Его сущности и нетварны, постольку энергия есть Бог и, конечно, всецелый Бог действует в ней. Но, как говорится, из того, что вам дали хорошее образование, еще не следует, что вы его получили… Человек принимает лишь “малую часть” той преизбыточествующей жизни, что стремят к нему Божии энергии. И мера “духоприемности” у каждого своя (и разная в разные минуты его жизни). И Господь, промыслительно зная меру каждого из нас, в разной мере открывает и сокрывает Свою светоносную и ослепительную полноту [bbbbbbb] — отчего и оказывается возможной евангельская притча о талантах.

О разнообразии способов пребывания Духа в мире говорил преп. Максим Исповедник: “Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову. Ибо Он содержит в Себе ведение о каждом, возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности соделанного вопреки закону природы всякого, кто способен это чувствовать и обладает здравым произволением для восприятия правильных естественных помыслов. И в самом деле, даже среди крайне грубых варваров и кочевников мы находим многих, усвоивших себе высокое нравственное благородство и отвергших издревле господствовавшие у них зверские законы… Стало быть, во всех людях вообще присутствует подобным образом Святой дух… Святой Дух есть и во всех, унаследовавших через веру подлинно божественное и обожествляющее имя Христово, не только как сохраняющий и промыслительно возбуждающий естественный разум, не только как обнаруживающий нарушение и соблюдение заповедей, но и как творящий дарованное по благодати через веру усыновление. Как Производитель мудрости Он существует только в тех, кто чист душой и телом благодаря подвижническому исполнению заповедей. Итак, Святой Дух пребывает вообще во всех, поскольку всех содержит, о всех промышляет и во всех возбуждает естественные семена добра. А в частности, Он пребывает во всех, кто под законом, поскольку обличает нарушение заповедей и просвещает пророческим обетованием относительно Христа; во всех же, живущих по Христу, Он пребывает, помимо сказанного, еще и как Усыновитель. А как Производитель премудрости Он не пребывает вообще ни в одном из названных, кроме только обладающих духовным разумением и сделавших себя, благодаря божественной жизни, достойными Его обожествляющего обитания» [314].

Итак, Дух Божий может действовать и присутствовать разнообразно — в зависимости от готовности человека принять Его дары. Оттого не содержит ничего не-Богоприличного предположение о том, что и у неправославных христиан могут быть некоторые из даров Духа.

Можно ли пророчествовать без Духа Святого? — Нет. Но Евангелие говорит о Каиафе как о человеке, изрекшем верное пророчество: «Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал (пророче; eprojhteusen), что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11,49–52). Был ли он, вынесший приговор Христу, в Церкви (собрании) Христовой? Нет, конечно. И все же благодать коснулась в эту минуту этого человека. Но сообщила она ему не всю полноту веления. Он и в эту минуту так и не узнал, что Иисус есть Господь. Итак, Дух прикоснулся к нему, но не сообщил важнейшего благодатного дара — веры в Иисуса как Христа.

Была ли благодать Божия в пророках Ветхого Завета? — Да. Спасала ли она их до Воскресения Христова? — Нет. Значит, все же есть благодать Божия, несущая людям многие дары и тем не менее недостаточная для их спасения. Вот и ответ на вопрос о. Рафаила — “если благодать не спасающая, то зачем и для чего она?” [315]. И снова обращаю внимание на противоречие о. Рафаила с самим собой — ибо он сам же и дает ответ на свой вопрос: «пробуждающую благодать, как новое состояние души, как внутреннее и внешнее свидетельство о бытии Бога, переживал хоть раз в жизни каждый человек» [316]. Но ведь не каждый спасен, правда? Значит, все же бывает благодать действующая, но не спасающая? Правда, замечу, что определение благодати как «состояния души» мне не кажется удачным…

Ничего «абсурдного» и «смешного» в представлении о благодати, просвещающей, очищающей, веселящей сердца, и все же еще не спасающей — нет.

Понимаю, что в ответ можно указать на позицию св. Киприана Карфагенского, ясно отрицавшего действие благодати за пределами Церкви. Но можно ли сказать, что позиция св. Киприана есть позиция самой Церкви? Можно ли без каких бы то ни было уточнений отождествлять его позицию с цековным преданием и учением? Читатели «ревнительских» газет малознакомы с богословием, а потому считают, что любое суждение любого святого есть уже учение Церкви. Им, конечно, становится непонятно, как это можно считать себя православным и не соглашаться со святым. Конечно, такие несогласные в их глазах предстают как наглецы-модернисты, бросающие «вызов» Церкви.

Что ж, посмотрим, какова оказалась судьба учения св. Киприана о всецелой безблагодатности жизни раскольников и еретиков. Напомню, что эта тема была поднята св. Киприаном в форме вопроса о том, нужно ли и можно ли крестить людей, которые были крещены в расколе или ереси и теперь стоят на пороге Православия и просят их принять.

Тема эта стала проблемной во времена св. Киприана именно потому, что до той поры (по крайней мере в Африке и восточных церквях) еретическое крещение не признавалась. Казалось бы — что проще: следуй традиции и перекрещивай всех, кто получил крещение в ереси.

Но простое воспроизведение старой церковной практики оказалось невозможным — по той причине, что ереси стали другими. Одно дело — гностические ереси второго века. При некотором сходстве богословской терминологии содержание гностического мифа решительно отличалось от веры кафолической Церкви. Но во времена св. Киприана расколы начались среди людей, разделявших церковное понимание Евангелия. «Новатиане» в отличие от гностиков не выдумывали своего вероучения. Это был скорее раскол, чем ересь. О Христе и о Троице (во имя Которой совершалось крещение) они мыслили также, как и Церковь, и совершали свое крещение также, как и Церковь. Просто (как и позднейшие донатисты) они считали, что в Церкви слишком много грешников (отчего 8 правило 1 Собора будет потом от них требовать при возвращении в Церковь письменного обязательства не гнушаться причастия из одной чаши «с двоеженцами и с падшими во время гонения»).

До времени Киприана Церковь не знала устойчивых и массовых расколов. Гностические секты возникали вне Церкви. Понятно, что и принимали их как пришедших из внецерковного пространства. Теперь же встал вопрос о людях, которые были в Церкви, получили ее таинства, а затем отошли от нее, причем не поодиночке, а вместе со своим любимым священником и епископом… Вот тут и встал вопрос: как быть с теми, кто были нашими, теряют ли они со своим уходом все, что приобрели в Церкви, или же что-то еще сопутствует им.

Среди тех верований, которые новые раскольники разделяли с кафолической Церковью, было и убеждение в неповторимости таинства крещения («верую во едино крещение»).

Отсюда и появился вопрос — как быть с человеком, который решает начать сознательную православно-церковную жизнь, но по каким-либо причинам оказался уже крещеным ранее своего внутреннего обращения к церковно-православной вере. Это вопрос не только о тех, кто оказался крещен в ереси, не зная, конечно, что это ересь и обещая свою совесть Христу, а не ересиарху. Впрочем, церковная вера в единственность крещения вообще предполагает, что мотивы крещающегося и крестящего не важны для самого таинства.

Если человека постригли в монашество против его воли — он монахом не считается. Но если его крестили против его воли — крещение будет считаться состоявшимся… Как, например, в таком случае: «Сигурд епископ надел все свое облачение и пошел на нос корабля конунга. Он велел зажечь свечи и стал кадить. Потом он поставил распятие на нос корабля и читал евангелие и многие другие молитвы. Наконец, он окропил святой водой весь корабль. Затем он велел убрать шатры и грести во фьорд. Конунг велел тогда крикнуть людям на других кораблях, чтобы они шли на веслах вслед за ним. И когда на Журавле начали грести, корабль вошел во фьорд, и те, кто гребли, не почувствовали никакого ветра. Вода за кормой была совершенно спокойной, а по обе стороны от следа корабля брызги от волн взлетали так высоко, что не было видно гор на берегу фьорда. Один корабль плыл за другим по совершенно спокойной воде. Так они плыли весь день и следующую ночь и незадолго до рассвета приплыли к Годей. Когда они подплыли к усадьбе Рауда, у берега стоял его большой корабль. Олав конунг сразу же поднялся со своим войском к усадьбе. Они бросились к покою, в котором спал Рауд, и взломали дверь. Люди ворвались в покой. Рауд был схвачен и связан, других людей, которые были там, убили или взяли в плен. Затем люди конунга пошли в дом, где спали работники Рауда. Некоторые из них были убиты, другие связаны, третьи избиты. Конунг велел привести к нему Рауда и предложил тому креститься. — Я не буду тогда, — говорит конунг, — отнимать у тебя твое добро. Я буду твоим другом, если ты будешь дорожить этим. Но Рауд яростно отвергнул это предложение, сказал, что никогда не поверит в Христа, и очень богохульствовал. Тогда конунг разгневался и сказал, что Рауд умрет самой худшей смертью. Он велел взять Рауда, привязать его лицом вверх к бревну и вставить ему палку между зубов, чтобы его рот был открыт. Затем он велел принести змею и приставить ее ко рту Рауда. Но змея не захотела вползти в рот и лезла, извиваясь, назад, так как Рауд дул на нее. Тогда конунг велел принести пустой стебель дудника и вставить его в рот Рауду. А некоторые люди рассказывают, что конунг велел вставить ему в рот свою трубу. Змею заставили вползти, поднеся к ее хвосту раскаленное железо. Она вползла в рот Рауда, а затем в горло и прогрызла ему бок. Тут Рауд простился с жизнью. Олав конунг захватил там много серебра и золота, и другого добра, оружия и разных драгоценностей. А всех людей, которые были с Раудом, конунг велел крестить, а тех, которые не хотели креститься, он велел убить или пытать» [317]. Были эти подвиги совершены Олавом Трюгвассоном около 995-1000 годов в Норвегии. И хотя епископ был латинский, но еще (до 1054 года) — православный…

Крестился ли человек из желания надерзить советской власти, или по совету целительницы, или из чувства товарищеской солидарности или «от нечего делать», или для урегулирования отношений с тещей… а потом уже сознательно пришел к православной вере. Крестить его снова или нет? Ответ церковной жизни — и такое крещение было подлинным [ccccccc]. Св. мученик Генесий, чье крещение совершилось в ходе языческого спектакля, призванного высмеять христианство — тому пример [ddddddd].

Крестил ли человека священник, внутренне уже потерявший веру или переодетый чекист, откровенный развратник или

тайный масон — и в этом случае Церковь не будет заново крестить тех, кто был крещен этим священником.

И вот тут-то «ревнители» нарываются на очень неприятный вопрос. Они не могут не признать, что если неверующий, но формально православный священник крестит полупьяного комсомольца с верным произнесением крещальной формулы — то таинство состоялось. Но при этом они полагают, что если католический священник с риском для жизни своей и крещаемого (в троцкистской Мексике 30-х годов XX века) произнес ту же самую формулу (крещения во имя Св. Троицы альные формулы в православии и католичестве не отличаются) — то Господь к этому исповеднику мексиканцу окажется не столь милостив, как к русским неверам… И подобный вопрос адресовал еще блаж. Августин «ревнителям» своего времени — донатистам.

Здесь не было затруднения для св. Киприана: он считал, что необходимым условием совершения любого церковного таинства (в том числе и крещения) является чистота веры и жизни священника. Там, где человек повредил или одно или другое (веру или жизнь) — там не может быть Божией благодати. Оттого Карфагенский собор 251 года под председательством св. Киприана вполне логично определил: «никто из находящихся вне церкви не может крестить, так как есть только одно крещение, которое совершается в церкви. Вода должна быть прежде очищена и освящена, чтобы она получила силу омывать грехи крещающегося. Но кто может очистить и освятить воду, сам не имея Святого Духа?… Крещающийся как может сообщить прощение грехов другому, если сам находится вне церкви и не может получить прощение грехов» [318].

Но отчего-то эта логика не убедила Церковь. Она не убедила римского папу св. Стефана и александрийского папу св. Дионисия Великого [eeeeeee]. За пределы Африки ни при жизни св. Киприана, ни позже киприанова схема не вышла. И даже карфагенская церковь на своих антидонатистских соборах в 393 и 401 гг. признала действительность крещений, совершенных в расколе.

Согласившись с позицией св. Киприана, нынешние «ревнители» обрекли себя «на неблагодарное занятие — отвергать и обесценивать все последующее развитие церковной мысли после эпохи святого Киприана» [319] (сказано по поводу богословия архиеп. Илариона Троицкого).

В русской дореволюционной богословской литературе как о само собой разумеющемся писали о различии взглядов св. Киприана и церковного предания.

«Раскол донатистов, который я связываю с предшествующим спором Киприана со Стефаном, представляет особый интерес. Он показывает, как опасны заблуждения гения. Малейшая ошибка, допущенная в гениальной аргументации, последовательно приводит иногда к розни, которой гений не предвидит, и к таким следствиям, что часто нужно бывает много усилий для исправления ошибки гения. Как ни блестящи воззрения Киприана, но в них была такая крайность, что нужен был гений Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Киприана» [320].

«Справедливость требует сказать, что бурный характер эпохи, вызвавшей св. отца на литературную деятельность, а также внешняя или формальная точка зрения на церковь привели св. Киприана к некоторым выводам, не вполне согласным со вселенским учением о церкви. Увлекшись, при своем пылком и страстном характере, великой идеей внешнего единства церкви под властью епископа и придав этой церкви признак исключительности и единственности, св. Киприан с логической необходимостью должен был признать, что только в этой „единой и единственной" видимой церкви возможна и на самом деле проявляется истинно-христианская жизнь, что все, поэтому, не принадлежащее к церкви, не стоящее в видимом общении с епископом, не имеет и не может иметь истинной жизни, веры, любви, словом — всех добродетелей, достойных звания христанина. Выходя отсюда, Киприан должен был ограничить действия благодати, установить для нее известные пределы. Так он и сделал, когда всякое еретическое и раскольническое крещение признал не только не действительным, но даже оскверняющим крещаемого. Поэтому он требовал, чтобы все, приходящие в церковь еретики и раскольники крещались новым крещением. Между тем, впоследствии благодать не поставлялась в такия тесные границы: было признано возможным отделить благодать крещения от церкви. Так, Августин говорит: „еретики, отделившись от церкви, согласны с нею в вере, и в этом отношении они остаются соединенными с нею. Что они приняли от кафолической церкви, то ими не потеряно. Поэтому и вне церкви есть сила и власть крестить» (О Крещении 1,3). И мы знаем, что вселенская церковь не согласилась с мнением Киприана и постановила — не перекрещивать при принятии в церковь, тех, которые были крещены еретиками, если только они крещены были правильно во имя Пресвятой Троицы. Таким образом, правильность крещения была поставлена в зависимость не от церкви, но от правильного совершения видимой стороны таинства и веры крещающего и крещаемого» [321].

«Учение св. Киприана о перекрещивании всех неправославных было принято как крайность, как не совсем правое учение несогласное с истиной и обычаем многих церквей, а потому и как нововведение… Учение св. Киприана вполне опровергается последующими постановлениями вселенских и поместных соборов» [322].

«Самое полное и обстоятельное раскрытие сего вопроса с догматико-богословской точки зрения дано блаженным Августином, а церковно-каноническое решение его сделано соборами Лаодикийским и Карфагенским, 1, 2 и 6 Вселенскими соборами. Если свести воедино все сказанное в указанных источниках, то ответ на вопрос — у всех ли отпадших от Церкви неправославных обществ таинства безблагодатны — получится не иной, как только отрицательный, а именно, что не у всех отпавших от Церкви неправославных обществ таинства безблагодатны, недействительны… К такому выводу пришла давно и наша православная богословская наука» [323]. «Несмотря на величайший авторитет некоторых древних отцов церкви, отрицавших всякое значение таинств у еретиков, церковь не разделила их взгляда, а приняла другой взгляд, противоположный оному. Безусловное отрицание действительности таинств может иметь место по отношению только к таким еретикам, которые отвергают основной христианский догмат о св. Троице и извращают таинство крещения; по отношению же к другим неправославным обществам, не так далеко уклонившимся от православной церкви и имеющим правильное совершение таинств, Церковь не считает заблуждения их такими, чтобы они по самому существу своему всегда и безусловно лишали крещение и хиротонию их (т. е. еретиков) благодатного значения» [324].

«Св. Киприан не прав был в том отношении, что отрицал возможность получения благодати, хотя в более или менее малой мере и полноте, в некоторых обществах, не принадлежащих к истинно православной церкви… Благодать, по нашему мнению, можно уподобить свету. От мерцания и зари до полного восхода солнца и яркого его сияния есть несколько степеней света и даже днем бывает разное освещение — при облачном и безоблачном небе. Благодать заключает в себе, конечно, всю полноту даров, но не вся эта полнота изливается в равной мере на всех, что зависит не от благодати изливающейся, а от тех, на кого она изливается. Частиц озарения благодати Божией не лишены даже еретики, исповедующие св. Троицу, крещение которых потому и признается православной церковью действительным (2 Вселенский собор, правило 7). Тем более нельзя отрицать совершенно бытие благодати у раскольников и вообще в обществах схизматических, какова, например, церковь римская. Сущая у них благодать подобна свету, но такому, который проходит как бы сквозь закопченую, покрытую наслоениями призму, а потому теряет часть своей яркости и животворной теплоты» [325].

«Августин говорит, что как не уничтожаются действенность и истинность таинства грехами совершающего оное, так не уничтожается оно и грехами приемлющего; еретики же суть те же грешники, не сохранившие закона веры и заповедей Господних, или любви; а если святость таинства не оскверняется грехами вообще, то она не может оскверниться и грехом еретика, когда он совершает таинство по Господню учреждению. Если молитва грешного священника слышится Богам, то услышится и молитва еретика; если первый не своей заслугой, но силой таинства может прощать грехи; то также может и последний (в крещении). Посему крещение, совершенное еретиком по Господню учреждению, с призыванием имен Св. Троицы, несправедливо называть aqua adulteria et profana, как называл его св. Киприан, — оно есть крещение Христа, которое свято, а не еретика. Как Божественное учреждение, или Господня собственность, таинство крещения — таинство возрождения всегда, где бы ни было совершено, в Церкви, или вне ее. Из всего этого следуеть, что крещение, собственность Церкви, или Господа, может быть и вне Цекрви, как и в самой Церкви могут быть грешники или собственность диавола, и потому ошибочно противное мнение Киприана, что вне Церкви нет крещения» [326].

Не Киприан, а Августин с его тезисом — «святость крещения не нарушается как нечестием еретиков так и вообще людей, принадлежащих к церкви и живущих нечестиво» (О Крещении 3,16) — оказался в этом вопросе более убедителен для Церкви.

Августин полагал, что в спорном вопросе перекрещивания «Господь не хотел открыть столь святому мужу неверности его мнения для того, чтобы чрез это яснее обнаружилось его смирение и любовь к сохранению церковного мира. Многие из его товарищей не соглашались с ним, но он все-таки не отделялся от них» (О Крещении, 2). Кроме того, Августин полагает, что Господь попустил Киприану впасть в погрешительное мнение по своему милосердию к людям — для уверения их его примером в том, что и в писаниях благочестивейших и ученейших ораторов христианских всегда можно найти нечто несогласное с истиной, между тем как простые рыбаки, призванные к распространению Евангелия, совершенно чужды лжи и заблуждения (О Крещении, 5).

Действительность крещения по учению бл. Августина зависит не столько от того, кем и где оно было совершено, сколько от того, во имя Кого оно совершается. Поскольку таинство есть собственность Господа — то от Него, а не от нас и наших грехов или достоинств зависит их свершение; люди же выступают как преподатели чужой собственности (Против письма Петилиана 1,5; 2,24). «Вода крещения есть ни наша, ни ваша, а Того, о Котором у Иоанна сказано: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым» [327]. «Если святость таинства не оскверняется грехами человека вообще, то она не может оскверниться и грехом еретика, когда он совершает таинство по Господню учреждению» (Против донатистов 3,10) [328]; «Еретики не имеют одной веры с церковью, но могут иметь одно с церковью истинное крещение, подобно тому, как самаряне, разнясь с иудеями в вере, имели общее с ними обрезание» (Против донатиста Фульгенция, 4) [329].

Августин даже шел дальше. Он говорил, что «Если кого-нибудь вынудит крайняя необходимость и он, имея желание получить крещение в Кафолической Церкви, но не найдя могущего преподать его кафолика, примет таинство чрез кого-нибудь, поставленного вне кафолического единства, сохраняя, однако, в душе мир с Кафолической Церковью, и вскоре преставится от сей жизни, то мы не рассматриваем его иначе как кафолика; но если он крестился у донатистов тогда, когда мог креститься у кафоликов, это достойно порицания. Мы не только не порицаем его за то, что он сделал, но и самым искренним образом хвалим, ибо он, сохраняя внутреннее единство с Церковью, поверил сердцем своим присутствовавшему Богу и не восхотел отойти от сей жизни без святого таинства крещения, которое, где бы его ни обрел, признавал сущим не от человека, но от Бога» (О Крещении 1,2,3). «Когда к нам придет еретик или раскольник с желанием сделаться кафоликом, его раскол и ересь отвергнем, таинства же христианские, если в нем найдем одни и те же, да не оскорбим, не будем повторять того, что дано уже ему однажды. Если найду какого-нибудь еретика неправо мыслящего о какой-нибудь Христовой истине, если найду даже в учении о святой Троице лживо мыслящего и однако крещеного по евангельскому и церковному правилу, понимание его исправлю, но не обесчещу таинства Божия» (О единственности крещения, 3).

… Мне самому долгое время позиция св. Киприана казалась гораздо более верной и логичной, чем позиция блаж. Августина. Только потом стало понятно, что значение их экклезиологических формул зависит от того, как именно определяется слово «Церковь». Одной из первых церковных книг, прочитанных мною, была работа А. Хомякова «Церковь одна». В ней Церковь была определена как «единство Божией благодати, обитающей во множестве разумных творений». Мысль красивая, но слегка тавтологичная (Божия благодать ведь и так едина) и слегка монофизитская («Церковь есть благодать», то есть Дух, тогда как на деле она как раз есть историческая, земная плоть — даже если вслед за ап. Павлом Церковь понимать как «тело Христово»). Оставаясь с рамках хомяковских терминов, корректнее было бы сказать о Церкви как единстве разумных творений, свободно приемлющих действие Божией благодати… Но главное, что характеризует это определение — это отождествление границ Церкви с границами действия благодати. Хомяковская позиция запрещает говорить о действии благодати вне Церкви и тем самым всюду, где присутствие благодати обнаруживает себя — там хомяковская логика требует признать наличие Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Однако, церковное каноническое предание различает эти сферы. Оно признает крещение у некоторых внецерковных групп. Но при этом считает их именно вне-церковными. Крещение признается, но и крещеные должны еще пройти «присоединение к

Церкви».

Поэтому лучше было бы дать определение Церкви, менее широкое, менее харизматическое, нежели хомяковское. Например, сказать, что «Церковь есть сообщество людей, которому Господь предоставил все Свои дары, необходимые для спасения».

Тогда, с одной стороны, будет понятно, почему «вне Церкви нет спасения», с другой стороны будет понятно, что спасение все же дается Господом, а не раздается теми или иными цензорами, и будет понятно, что возможны частичные (и даже благодатные) дары, которые Господь подает и за пределами «корабля спасаемых».

Значит, это два нетождественных вопроса: вопрос о границах Церкви и вопрос о пределах благодатного действия Бога в Его творении. Только если эти вопросы различить — будет понятна позиция блаж. Августина.

В то же время, когда блаж. Августин спорил с донатистами, блаж. Иероним Стридонский по тому же поводу вступил в полемику с люциферианами.

Еп. Люцифер отделился от вселенского православия из-за вопроса о допустимости принятия в Церковь кающихся арианских клириков в сущем сане. Люцифериане готовы были принимать мирян из арианской ереси через покаяние без перекрещивания, но благодатность рукоположения арианского духовенства они отрицали и, соответственно, возмущались практикой, которую установила Церковь для приема ариан.

«Недавно один последователь Люцифера в нетерпимо болтливом споре с другим, питомцем церкви, высказал чисто собачье (по злости) красноречие. Он утверждал, что диавол овладел всем миром и что церковь обратилась в публичный дом» [330]. Не правда ли — это люциферианство очень похоже на то, что сегодня пишут некоторые ревнительски-антиэкуменические издания? Как и в древности, нынешние «ревнители», осознав себя меньшинством, не понятым «официальной Церковью», с горечью предаются декламациям на тему *спаси мя, Господи, яко оскуде преподобный* (Пс. 11, 1) [331]. "Их нечестивый голос упраздняет крест Христов, Сына Божия покоряет диаволу, и тот плач, которым Господь оплакивал грншников, применяет теперь ко всем людям; *кая польза в крови моей внегда сходити ми во истление* (Пс. 29, 10)? Нет, Бог умер не напрасно. Связан крепкий, и сосуды его расхищены (Марк. 3, 27). Приветствие Отца исполнилось: *проси от мене и дам ти языки достояние твое и одержание твое концы земли* (Пс. 9, 8). Исполненный Богом псалмопевец поет: *врагу оскудеша оружия в конец; и грады их разрушил еси* (Псал. 9, 7)» [332].

В полемике с этими раскольниками, блаж. Иероним обнажает внутреннюю нелогичность их позиции.

Хотя Нет, поначалу как раз их позиция кажется последовательно логичной. Люциферианин говорит: «Если ариане еретики, а все еретики суть язычники: то и ариане — язычники. Если же ариане язычники, и если у церкви не может быть никакого общения с арианами, т. е. с язычниками: то очевидно, что ваша церковь, которая принимает епископов от ариан, т. е. от язычников, принимает не столько епископов, сколько жрецов из Капитолия; и потому скорее должна быть названа синагогою антихриста, чем церковью Христовой» [333]. Понятно: раз нет никакой разницы между церковным расколом, христианской ересью, язычеством и сатанизмом, то все, что вокруг канонического православия — «синагога сатаны».

Но против этой логики отчего-то восстает церковная жизнь, точнее — предание и история церкви.

Иероним указывает на то, что людей, крещеных еретиками, не перекрещивали. Говоря о первых ересях, обличенных еще в Откровении, блаж. Иероним обращает внимание: «Сказал ли Он, чтобы крещенные в николаитской вере были перекрещены, или чтобы возложены были руки на тех, которые в то время между пергамлянами? Нисколько; но говорит: *покайся; аще ли ни, прииду тебе скоро, и брань сотворю с тобою мечем уст моих* (Апок. 2, 16)» [334].

Да, Иерониму известно о том, что на перекрещивании еретиков настаивал св. Киприан. Но известно ему и другое: «Старался блаженный Киприан избежать обычно посещаемых озер и не пить воды чужой; с целию, отвергая крещение еретиков, он, при тогдашнем римском епископе Стефане, который был двадцать вторым, считая от блаженного Петра, составил по этому предмету собор африканский. Но старание его осталось тщетным. Те же самые епископы, которые вместе с ним постановили перекрещивать еретиков, возвратившись потом к древнему обычаю, издали новое определение. Что делать? Наши предки передали нам так, а их передали им иначе» [335].

«Но если бы ученики Илария крайнего люциферианина, отвергавшего даже крещение ариан и те, которые остались овцами без пастыря, стали ссылаться на места Писания, которые указал блаженный Киприан в пользу перекрещивания еретиков в своих письмах: то пусть знают, что он выставил эти места, не угрожая анафемою тем, которые не захотели ему следовать. Он остался в общении с теми, которые не соглашались с его образом мыслей; а только старался убедить, по поводу Новата и многих других появившихся в то время ересей, не принимать от него никого без осуждения его заблуждения. Свое объяснение, которое имел он по этому предмету с Стефаном, первосвященником римским, он заканчивает так: „по обычному уважению и чистосердечной приязни, мы доводим об этом до сведения твоего, брат возлюбленный, будучи уверены, что при твоем благочестии и правоверии, ты согласишься с тем, что в одинаковой вере и благочестиво, и справедливо. Впрочем, мы знаем, что некоторые, задумав раз что-нибудь, уже не оставляют того, и нелегко меняют свои предположения; но, сохраняя с сослуживцами союз мира и согласия, удерживают и нечто свое, раз вошедшее у них в употребление. В этом отношении мы не делаем насилия никому, и не издаем закона, который отнимал бы право действовать в управлении церковью по свободному усмотрению: всякий предстоятель имеет дать отчет в своих действиях Господу". Когда пишет он и к Юбаяну о перекрещивании еретиков, то в конце книги говорит так: «по мере сил своих — кратко мы написали это тебе, брат возлюбленный, никому не предписывая и не навязывая своего мнения, тем более, что каждый из епископов действует, как находит нужным, имея полную власть поступать по собственному усмотрению. Мы, сколько это от нас зависит, не спорим из-

за еретиков со своими сослуживцами и соепископами; но сохраняем с ними божественное согласие и мир Господень, особенно в виду слов апостола: *аще ли кто мнится спорлив быти, мы таковаго обычая не имамы, ниже* церковь *Божия* (1 Кор. 11, 16), терпеливо и спокойно мы соблюдаем любовь душевную, уважение к обществу, союз, согласие священства» [336].

Отмечу между прочим, что это дивное увещание св. Киприана к православным — чтобы отношение к внешним не становилось поводом к внутренним раздорам («мы не спорим из-за еретиков со своими сослуживцами») — напрочь не принимается во внимание нынешними «антиэкуменистами».

Иларий, отвергавший крещение ариан, оказывался уже модернистом. «Если еретики не имеют крещения и должны быть перекрещиваемы церковью, то и сам Иларий не есть христианин. Ибо он крещен в той церкви, которая всегда принимала крещение от еретиков… Иларий, будучи диаконом римской церкви, принимал приходящих еретиков с тем крещением, которое они получили прежде. Разве, быть может, только ариане еретики и только крещенного им нельзя принимать, а крещенного другими можно! Ты же, Иларий, был диаконом, и принимал крещеных манихеями; ты был диаконом, и одобрял крещение Евиона. А после того, как появился Арий, ты вдруг изо всех сил стал держаться противнаго. Ты отделяешься с своей челядью, и открываешь новую баню. Если бы тебя крестил какой нибудь ангел или апостол, не упрекнул бы я тебя, что следуешь ему. Но если ты рожден в лоне моем, если вскормлен молоком груди моей, и поднимаешь меч на меня: то отдай назад, что я дала, и потом, если можешь, будь христианином. Блудница я, но все же мать твоя. Не храню в чистоте единобрачия, но такова была я и при твоем зачатии: прелюбодействую с Арием, но прелюбодействовала и прежде с Праксеем, Евионом, Керинфом, Новатом. Ты заключал в свои объятия, ты принимал уже в дом своей матери прелюбодеев. Не знаю, чем оскорбляет тебя один прелюбодей» [337].

Церковным преданием (в частности, освященным автортетом св. Афанасия Великого), стало и принятие через миропомазание и покаяние (а не через перекрещивание) людей, крещеных арианами (95 правило Трулльского собора).

Как об этом писал русский историк XIX века — "Соборы вселенские не повторяли крещения даже над такими еретиками, каковы: ариане, македониане, — из коих одни не исповедывали Божества Сына Божия, другие — Божества Святаго Духа, хотя те и другие знали эти божественные имена и произносили их в крещении вместе с именем Бога Отца, понимая их по своему. Соборы благоговели пред тем одним, что над крещаемым и по-ариански и по-македониански произносимы были все имена Пресвятой Троицы, хотя и не в том полном понятии, как учит исповедывать их православная вера. Довольно было, — судили св. Отцы Соборов, — когда обращающийся к православию даст письменное удостоверение, что он будет разуметь отселе те божественные имена по-православному. Безпоповцы не обратили внимания на такой, стоющий вни-мания, пример, и, в жару ненависти к Церкви православной, сделавшейся будто бы еретическою, стали проповедовать, что крещение еретическое вообще всякое «несть крещение, но паче сквернение… При этом припоминается нам тот исторический факт, что и в древности, несмотря на то, что Отцы вселенских Соборов не отвергали крещения неправославных, даже ариан, сами ариане не принимали с крещением православной Церкви тех, кто вступал в их общество, а непременно перекрещивали их по-своему. Объясняют это явление тем, что св. Отцы, при разсуждении о крещении судили о *крещении,* а еретики о *людях*. Св. Отцы судили о крещении и когда видели в нем исповедание Святой Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа; то, благоговея к этому пресвятому имени, не касались крещения, совершенного в это великое имя, хотя бы оно совершено было руками и неправославных. А еретикам нет нужды до Божества; они смело терзают и имя Самого Бога, когда имеют случай оказать чрез то свою вражду людям, для них нена-вистным, каковы для них все православные» [338].Умеренные люциферианe (мнившие себя ревнителями традиции и чистоты православия) соглашались с тем, что арианское крещение подлинно.

Объясняя, почему арианское крещение сообщает спасительные дары Духа, а не губительное причастие ереси, блаж. Иероним предлагает не переносить вину ересиарха на «простеца».

«Было бы совершенной нелепостью, если бы ученик, приходящий к учителю, был уже знатоком дела прежде, чем сталь учиться; равно если бы обратившийся от почитания идолов лучше знал Христа, чем тот, который учит его. Но ты говоришь: он в простоте веровал в Отца и Сына и Святого Духа, и потому получил крещение. Что это, спрашиваю тебя, за простота — не знать, во что веруешь? В простоте веровал… Чему веровал? Конечно, слыша три имени, он уверовал в трех богов, и сделался идолопоклонником; или под тремя словами уверовав в триеменного Бога, впал в ересь Савеллия. Или научившись от ариан, он уверовал, что один истинный Бог есть Отец, а Сын и Дух Святый суть твари. Во что кроме этого он мог уверовать, не знаю: разве, если уже успел получить образование в Капитолии, изучил Троицу омоусион? [fffffff] Узнал, что Отец, Сын и Святой Дух отдельны не по естеству, а по лицам? Узнал, что имя Сына в Отце, и имя Отца в Сыне? Но крайне смешно утверждать, чтобы кто нибудь входил в разсуждения о вере, прежде, чем уверовал, чтобы знал таинство прежде, чем был посвящен в него» [339].

По возвращении исповедников (при Юлиане в 362 г. вернулся св. Афанасий) «на соборе александрийском было постановлено, чтобы за исключением ересеначальников кающиеся были присоединяемы к церкви: не потому, чтобы могли быть епископами бывшие еретики, но поскольку было известно, что принимаемые не были еретиками» [340]. Как об этом писал сам св. Афанасий — «был у нас собор, был также собор и у сослужителей наших, обитающих в Элладе, и у епископов Испании и Галлии, и везде было рассуждено за благо о тех, которые не первенствовали в злоречии — давать им прощение и место в клире. Ибо утверждали о себе, что не передавались они на сторону злочестия, но чтобы не были поставлены какие-либо нечествицы не растлили Церквей, согласились они лучше содействовать насилию и нести на себе бремя, только бы не погибли люди. И утверждая это, говорили они, как нам казалось, достойное вероятия: потому что выставили они в извинение свое, что Аарон в пустыне, хотя способствовал народу в преступлении изготовлении золотого тельца, однако же имел оправданием то, что без этого народ, возвратившись в Египет, пребыл бы в идолослужении» (Послание к Руфиниану).

Итак, если по спорному вопросу позиция Православия еще не до конца выяснена, не сформулированна и не аргументированна, не сделана понятной и приемлимой для людей [ggggggg], если при этом люди искренне принимают неправославное учение за церковно-евангельское учение и, входя в еретическую общину, они не знают о ее еретичности, да и ищут они в ней Христа, не

зная особенностей еретического учения и не любя именно их, то по блаж. Иерониму, крещение этих людей состоялось.

Но далее блаж. Иероним говорит своему оппоненту: нельзя принимать благодатность крещения, не принимая благодатности крестивших. «Итак, по обычаю спорящих между собою детей, что ты сказал, то и я скажу; что утверждал ты, и я буду утверждать; что отвергал, отвергну. Арианин крестит, следовательно он епископ; не крестит, — отвергни ты мирянина, а я не приму епископа. Я последую за тобой, куда бы ты ни пошел, и или запнемся вместе в грязи, или выберемся из ней» [341]. «В настоящем разе я не столько осуждаю или защищаю ариан, сколько клоню речь свою к тому, что мы на том же основании принимаем епископа, на каком у вас принимается мирянин. Ты даешь разрешение заблуждающему; и я прощаю кающемуся. Если крестящий не мог повредить своей верой крещенному, то и поставляющий не мог своей верой осквернить поставленного священника» [342]. «Но как же ты утверждаешь, что повар не имеет соли, когда пожираешь приправленную им пищу? От огонька его светится твоя церковь, а ты клевещешь, что светильня его погасла? Дает глаза тебе, а сам слеп? Итак, прошу тебя, или признай право приносить жертву за тем, чье крещение ты одобряешь, или отвергни и крещение совершаемое тем, кого ты не почитаешь священником. Ибо не может быть, чтобы святой у крещальни был грешником у алтаря» [343].

Сам Иероним убежден в благодатности арианского крещения: «если, по разрушении древнего капища, он созидается в новый храм Троицы: то каким образом выходит у тебя, что у ариан могут быть отпускаемы грехи без низшествия Духа Святого? Каким образом очищается от древних нечистот душа, не имеющая Духа Святого? Ибо не вода омывает душу, но сама прежде омывается Духом, чтобы потом могла омывать духовно других. *Дух* Господень, говорит Моисей, *ношашеся верху* вод (Быт. 1, 2). Откуда видно, что крещение не бывает без Духа Святого. Иудейское водохранилище Вифезда получало силу исцелять разслабленные телесно члены только чрез нисхождение ангела; а ты представляешь мне душу, вымытую простою водою, будто в купальне. Итак, если арианин не может сообщить Духа Святого, не может он и крестить; потому что крещение церковное без Духа Святого ничтожно. Ты же, который принимаешь крещеного и потом призываешь (на е принимаемого) Духа Святого, ты должен или крестить его, потому что он не мог быть крещен без Духа Святого, или, если он крещен в Духе, перестань призывать на него Духа, которого он принял во время своего крещения» [344].

А из признания одного церковного таинства совершившимся следует признание и остальных “если ариане, говоришь ты, язычники, и скопища арианские суть лагери диавола: то как же ты принимаешь крещеного в лагерях диавола?… Разве ты не знаешь, что и миряне и клирики имеют одного Христа, что не один Бог у новообращенных и не другой у епископов? Почему же тот, кто принимает кающихся мирян, не примет кающихся клириков?» [345]. «Принимая мирянина, ты спасаешь этим принятием одну душу; а я принятием епископа присоединяю к церкви, не скажу — жителей одного города, но целую область, которою он управляет; если же отвергну его, он увлечет с собою в погибель многих. Почему я прошу вас применять и к спасению всего мира то самое правило, которым вы руководитесь в принятии немногих. Но вам это не нравится, и вы так жестокосерды, и вместе так неразумно снисходительны, что давшего крещение считаете врагом Христовым, а принявшего — сыном. Мы же не противоречим себе; но или принимаем вместе с народом и епископа, который делает его христианским народом, или, если не принимаем епископа, считаем необходимым отвергнуть и народ» [346].

Не буду делать вид, будто доводы блаж. Иеронима вполне убедительны. Его готовность признавать крещение даже манихеев (по сути — язычников) — удивляет. Но обращение к его тексту необходимо не столько для обретения ответа на вопрос о пределах действия благодати, сколько для того, чтобы показать: и святые отцы видели в этой тематике именно вопрос. Дискуссии, подобные тем, что о. Рафаил ведет со мною и А. И. Осиповым, не новы в церковной истории. Помимо полемики Иеронима с люциферианами можно вспомнить и полемику блаж. Августина с донатистами, и спор студитов с константинопольскими патриархами по поводу принятия иконоборческих клириков… Однако, проводя параллели между современностью и церковной историей, нетрудно заметить, что «люциферианскими» оказываются взгляды именно о. Рафаила.

В общем, для того, чтобы безоговорочно следовать мнению св. Киприана Карфагенского, «в начале XX в. требуется гораздо больше дерзновения, чем в III в., ибо во времена св. Киприана не было еще санкционированных авторитетом Вселенской Церкви норм, регламентировавших присоединение отступников не только через крещение, но и по второму и третьему чину, не было ни 1-го правила св. Василия Великого, ни 7-го правила Второго Вселенского Собора, ни 95-го правила Трулльского Собора» [347].

Экклезиология св. Киприана оказывается несовместимой не только с позднейшими канонами, но и с житиями позднейших святых. Как, оставаясь в рамках логики о. Рафаила, объяснить, что в истории нашей Церкви были святые, принимавшие хиротонии от еретиков?

По свидетельству св. Феодорита Кирского даже после I Вселенского Собора церковное общение православных и ариан прервалось не сразу — «Тридцать лет имели общение друг с другом и те, которые приняли апостольские догматы, и те, которые страдали хулением Ария» [348]. В итоге — святитель Василий Великий принял крещение от Диания Кесарийского (омиусианина) по окончании учебы в Афинах. Этот Дианий в 328 г. стоял во главе Антиохийского собора, низложившего св. Афанасия Великого, а затем подписал константинопольскую арианскую формулу. Однако когда недоброжелатели Василия Великого распустили слух, будто он предал когда-то Диания анафеме, то Василий был глубоко огорчен Той “бесстыдною молвой”. Огорченный слабостью Диания, подписавшего константинопольскую формулу, Василий перестал временно бывать у него — но не анафематствовал его [349]. В 364 г. преемник Диания Евсевий уговорил Василия принять сан пресвитера [350]. И позднее сам св. Василий хотя бы порою признавал арианские хиротонии — «знаю, что братий Изоия и Саторнина [hhhhhhh], которые был в их обществе, приняли мы на епископскую кафедру; почему находящихся в соединениия сих обществом не можем уже отлучать от церкви, принятием епископов постановив для себя как бы некоторое правило к общению с ними» (Послание 170 (188). Амфилохию о правилах, 1).

Арианскими епископами были посвящены святитель Мелетий Антиохийский (см. Сократ. Церковная история 2,14), святитель Кирилл Иерусалимский (Руфин. Церковная история 1,22), святитель Анатолий Константинопольский.

В последующие времена св. Анатолий Константинопольский получил посвящение от монофизита Диоскора [iiiiiii]. А преп. Исаак Сирин, проповедуя безукоризненное православие, все же формально был епископом общины, не имеющей общения с Церковью Византийской Империи [351]…

Насколько трудна эта тема, видно из тех колебаний, которые были у константинопольских святителей в период иконоборческой смуты. На Седьмом Вселенском Соборе св. Тарасий, патриарх Константинопольский, предложил принять клириков, принявших священный сан из рук иконоборческих епископов (и самих этих епископов) в сущем сане — через покаяние. Через несколько десятилетий иконоборческая волна поднялась вновь (хотя и в гораздо менее резкой форме). Вновь в течение нескольких десятилетий в Константинополе правили императоры и патриархи, чьи взгляды были в стороне от православия. Когда же православие было восстановлено, то св. Мефодий, став Патриархом Константинопольским, лишил сана более 20 000 клириков, которые были в общении с предыдущим иконоборческим патриархом [352].

Свои действия св. Мефодий (сам рукоположенный во пресвитера в Римской Церкви, незатронутой иконоборчеством) объяснял так: «Священников и левитов, поставленных Тарасием и Никифором, блаженными и православными отцами и братьями нашими, но уклонившихся от истины и сошедших с прямого пути, если они покаются всей душой, и осудят себя за неразумие, и в сожалении покажут всеми помыслами достойное покаяние, и отвергнут и анафематствуют начальников ереси, и объявят, что впредь будут хранить православие до смерти — следует принять их и вернуть в принадлежащий им сан. Но вот ныне, когда исполнилось три года, мы так и не узнали ни у одного из них никакого плода покаяния, проявляющегося в виде каких-то смиренных речей и суровости жизни или добровольного уединения, — ибо никто из них совершенно не пожелал отбросить и отложить спесь, которой они не к добру научились у тех безбожных еретиков, никто не сосредоточился на самом себе, как исполненный стыда, не стоял вдали от святого места, над которым надругался, опасаясь даже с одной стороны взглянуть на божественную святыню, едва открывая глаза и тут же снова закрывая их, словно олицетворяя мытаря и научаясь от него, чтобы получить от человеколюбивого Бога подобное тому оправдание. Но всякий из них, не моргнув глазом, взирает на опозоренные из-за них храмы и без смущения — на любого из нас, кто попадется навстречу, и смотрят вперед грозно, словно вышестоящий, а встретившегося по-бычьи меряет с головы до пят и снова от ног до макушки косым взглядом и горящими зрачками, и если сам заговаривает или отвечает в разговоре, слово его жесткое и язвящее. Итак, из-за этого мы не предпочли ни первого по рукоположению последнему, ни последнего первому» [353].

Как видим, лишены были сана не только все те клирики, что были посвящены за предыдущие 18 лет, но и те, кто были посвящены ранее, но не разорвали церковного общения с иконоборчествующими властями.

Этот поступок св. Мефодия абсолютно логичен с точки зрения той экклезиологической теории, которой придерживается о. Рафаил. Но зато совершенно вне этой логики оказывается деяние следующего константинопольского патриарха — св. Игнатия, который через полтора года восстановил низложенных Мефодием клириков [354]…

Еще более характерно то, что Церковь практически предала забвению этот поступок св. Мефодия. В учебниках церковной истории и в его нынешнем Житии умалчивается об этом его совершенно уникальном для церковной истории решении (более всего поражает в нем то, что решительно осудив клириков, которые хотя бы просто находились в церковном общении с патриархами-иконоборцами, св. Мефодий преподал письменное прощение душе умершего к этому времени императора-иконоборца Михаила).

А вот свидетельства о признании совершения таинств у католиков уже после нашего окончательного разделения.

В XII веке антиохийский патриарх и знаменитейший толкователь канонов Вальсамон считал, что для принятия католиков в церковное общение достаточно, чтобы они отказались от тех учений Рима, которые не признает Православная Церковь (PG CXXXVIII, с.968) [jjjjjjj].

В XIII веке константинопольский патриарх Никифор II (1260–1261) на вопрос о том, должно ли принимать в общение клириков, рукоположенных "в Риме, Неаполе и Лангобардии", отвечал, что таковых должно принимать во всех степенях священства [355].

В XV веке солунский святой Николай Кавасила, хоть и ведет полемику с католиками, но не обвиняет их жизнь в безблагодатности. «И в Церкви латинской рукоположение священника совершается так, что по возлиянии мира на главу рукополагаемого совершитель таинства молится о нисшествии на него обильной благодати Святого Духа… Латинская церковь молится — „Повели вознестися Дарам сим, рукою ангела, в пренебесный Твой алтарь"… Молитва эта в отношении к Дарам производит не что иное, как то, что прелагает их в тело и кровь Господа… Таким образом, ваши священники, созерцая Христа, как освящаемое, молятся о возложении на Него Даров, — молятся о том же самом, только в других выражениях и словах… Итак, ясно, что и латинская церковь не пренебрегает молитвой о Дарах после слов Господа, а поступают так только некоторые, немногие и позднейшие, которые и в других отношениях повредили ей, стремясь только к тому, чтобы говорить и слышать что-либо новое» [356].

О принятии католиков через миропомазание в то же XV веке писал св. Марк Ефесский [357]. Константинопольский собор 1484 года также постановил принимать католиков без перекрещивания через миропомазание и покаяние [358].

Московские патриархи XVII века белорусских униатов, рукоположенных униатскими же епископами, принимали через простую замену ставленых грамот [kkkkkkk].

Требник Петра Могилы (1646 г.) говорит, что католики должны приниматься даже без миропомазания.

Грамота антиохийского патриарха Макария к патриарху Никону, писанная в 1657 г., гласит: «А яко не священни латины, никто же от наших ниже дерзнув вторицею хиротинисати их, точию архиерей облачит их, глаголюще на каждая облачения одежды псаломские стихи, их же обыкохом глаголати и мы, егда облачимся прежде службы; молитвы же рукоположения ни единыя глаголется; точию егда одеют их, якоже и прочии другие священники новохиротонисаны, яко вси ведят и познают латины схисматики токмо. Схизма же не творит неверна и не крещенна, точию творит отлученна от церкви и вкупе собраний. Темже всесвященнейший Марко Ефесский, сопротивник латином никогда рече латином, яко имут перекращиватися, вменяя и утверждая крещение их правильне, понеже бывает по чину церкве нашея призыванием Святыя Троицы. Аще же и восхощем отлучити толиких от христианства, во многое впадаем тесномещение, и зело умаляем стадо Христово» [359].

В 1700 году по Москве ходила антипротестантская книга, составленная греческими монахами братьями Лихудами (создателями той Академии, которая ныне именуется Московской Духовной). В ней, после указания „лютерских ересей", помещен еще трактат о том, как должны православные относиться к еретикам. Автор задается вопросом, как смотреть на тех из православных, — которые допускают лютеран и иных еретиков в православную церковь, называют их православными или, наконец, имеют с ними общение? Ответ дается в том смысле, что таковые жестоко погрешают, ибо у лютеран нет богоучрежденной преемственной иерархии. Сказав за сим, что благодать рукоположения получена апостолами от Иисуса Христа, Лихуды продолжают: „сия благодать от апостолов перешла на архиереев… и пребыло это отечественное предание и учительство Христово в рукоположении непоколебимо от того времени, от времени св. апостолов, 1517 лет даже до Мартина Лютера и Иоанна Кальвина. Посреди христиан никогда не было слышно, чтобы над кем совершалось рукоположение не от архиереев, и только они, Кальвин и Лютер, прежде бывшие латинянами и священниками, а не архиереями, отделившись от папы ради тщеславия и мирской суеты, проповедали миру новое учительство и новые догматы… Хотя эти простые священники были без архиерейства и были прокляты тогдашним папой, они хиротонисали и некоторых из лиц мирских, которых назвали пасторами. С тех пор преемство доныне переходит беззаконно и нечестиво» [360]. Такой способ обличения протестантов означает, что на взгляд греческих учителей конца семнадцатого столетия у католиков, от которых отделились лютеране, преемство и законное и благочестивое…

Так что модерново скорее желание «отлучити толиких от христианства», нежели признание наличия ниточек, все еще связующих инославных христиан со Христом [lllllll].

В 1718 году император Петр спросил патриарха Константинопольского Иеремию, как принимать в православную церковь лютеран. В ответной грамате Иеремия пишет, что вопрос о том— «надлежит ли лютеран перекрещивать, или только чрез божественное миро сопричислять к сынам и наследникам горняго царствия, предложен был еще блаженной памяти константинопольскому патриарху Киприану. Когда же сие было рассмотрено и тщательно исследовано священным собором (1708 г.); то определено, по уложению священных правил, что только чрез божественное миро их должно усовершенствовать и никак не перекрещивать, когда приступят добровольно к свету православного служения, прокляв прежде отеческие странные их предания и нелепые мудрования, и да исповедуют чистосердечно все то, чему духовно учит и проповедует кафолическая и апостольская восточная церковь». «Понеже, — продолжает патриарх Иеремия, — таково было мнение о сем онаго славнаго в то время патриарха и бывших при нем святых архиереев, также и мерность наша, согласно с ним разсуждая, ничего противнаго в том не полагает: то утверждаем и поставляем, дабы сие было непременно во вся веки… и изъявляем, дабы отступающих от ереси лютеранской и кальвинской и присоединяющихся к исповеданию веры православных христиан, научает восточная церковь, более не перекрещивать; но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами» [mmmmmmm].

В 1723 году восточные Патриархи писали российскому Синоду: «Мы почитаем крайне ложным и нечестивым то учение, будто бы несовершенством веры нарушается целость и совершенство таинства. Ибо еретики, которых принимает церковь, когда они отрекаются от своей ереси, получили крещение совершенно, хотя имели веру несовершенную» [361].

Да, Константинополь в 1756 года постановил было католиков перекрещивать. Но, во-первых, это все же довольно позднее решение. Во-вторых, всегда это решение оставалось локальным (Российской Церковью оно никогда не признавалось). Более того — принято оно было в результате народного бунта и волнения, а отнюдь не богословско-молитвенного размышления, или, как выразился св. Иларино — «при весьма немирных обстоятельствах церковной жизни» [362]. «В 1852 г. патриарх Констанций в письме А. Н. Муравьеву [nnnnnnn] рассказывал, что когда богопротивные действия иезуитов вывели народ константинопольский из терпения и заставили его смотреть на латинян, как на язычников, народ — открыто восстал против патриарха Паисия и синода за то, что латиняне, принимаемы были в церковь без крещения, с шумом устремился на патриарший двор, требуя свержения патриарха с престола и избрания нового патриарха. Синод, вынужденный такими несчастными и опасными обстоятельствами, для успокоения православного народа, избрал нового патриарха Кирилла, и потом отменил прежнее правило принятия западных христиан и постановил принимать их через крещение» [363].

Возмущение народ поднял некий монах Арсений. Его же собственное возмущение вполне понятно и уместно: с начала XVIII столетия в католическом богословии утвердилось мнение, согласно которому все таинства, совераемые вне связи с Папой, незаконны. В 1729 году униатам, прежде принявшим папскую власть, было запрещено общение в молитвах и таинствах с православными, оставшимися верными своей Церкви [364]. По сути впервые официально Рим (устами Конгрегации по распространению веры) заявил, чтот не считает Православную Церковь — Церковью. Ответная реакция понятна…

И хотя митрополиты, составлявшие Константинопольский Синод, отказались принять решение о перекрещивании, патриарх Кирилл нашел поддержку у патриархов Иерусалимского и Александрийского. Немаловажно для нашей темы и то, что латинское крещение отрицалось не потому, что оно еретическое, а потому что оно неправильно по обрядовой форме (обливание вместо погружения [ooooooo]).

«Так как три года тому назад поднят вопрос о том, надлежит ли признавать крещение еретиков, обращающихся к нам, раз это крещение совершается вопреки преданию св. апостолов и св. отцов, а также вопреки обычаям и постановлениям кафолической

и апостольской Церкви, то мы…, считающие противным всему апостольскому преданию и как произведение развращенных людей все, что происходит у еретиков и что не совершается так, как заповедено Духом Святым и апостолами, и как это совершается ныне в Христовой Церкви, — общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных, причем мы этим следуем прежде всего Господу нашему Иисусу Христу, заповедавшему своим апостолам крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; далее следуем святым божественным апостолам, установившим троекратное погружение с произнесением при каждом из них одного лица Святой Троицы…, наконец, мы этим следуем второму и пято-шестому вселенским соборам, предписывающим считать некрещенными всех, обращающихся в Православие, не бывших крещенными через троекратное погружение, при каждом из которых призывалось бы имя одной из Божественных Ипостасей, а крещенных каким-либо иным образом. Держась этих святых и божественных установлений, мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому божественному установлению, к есть не иное что, как бесполезное, по слову св. Амвросия и св. Афанасия Великого, умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» [365].

Это определение вообще не упоминает о католиках, а говорит обо всех вообще ересях — и именно потому оказывается в противоречии с постановлениями Вселенских Соборов, которые как раз установили разные подходы к разным ересям. А потому нельзя не согласиться с оценкой этого определения, данной прот. Николаем Афанасьевым: «Это постановление с обычным греческим мастерством словесно обходит все трудности, вызываемые вопросом о приеме еретиков в Церковь. В действительности оно полно внутренних противоречий, вскрывает крайнюю неясность богословской мысли в учении о Церкви и о таинствах и обнаруживает недопустимую для соборного постановления неточность в ссылках на соборные правила. С одной стороны, оно как будто устанавливает принцип действительности крещения, если оно совершено с соблюдением требуемой формы в соответствии с предписаниями *Апостольских правил.* Поэтому оно объявляет недействительным всякое иное крещение, указывая что Константинопольский собор 381 года и Трулльский собор провозгласили недействительным крещение, совершенное без троекратного погружения и без призывания трех Лиц Святой Троицы. Но ни 1 Константинопольский, ни Трулльский собор совершенно не упоминают, как должно совершаться крещение, а тем более не устанавливают принципа правильности формы крещения, на который ссылается постановление патриарха Кирилла. Если бы отцы Трулльского собора руководствовались этим принципом, то они должны были бы признать действительными почти все крещения, которые они осудили. С другой стороны, опираясь вполне правильно на *Апостольские правила* (47-е и 68-е), постановление собора 1756 года объявляет недействительным вообще всякое еретическое крещение, так как у еретиков все совершается не так, как заповедано Духом Святым. В действительности, это не что иное, как признание учения Киприана Карфагенского о таинствах еретиков. В силу одновременного признания двух противоречащих принципов заключение постановления является необоснованным, так как оно требует крещения всех еретиков» [366].

Русская же Церковь с самого начала не приняла это постановление Восточных патриархов и уже в 1757 году Синод постановил не повторять не только крещение, но и миропомазание над приходящими от латинства.

Восточные патриархи позже также не считали себя связанными этим собственным постановлением и даже в XIX веке нередко принимали римских католиков без крещения, через одно миропомазание. Так именно принимаются в Птолемаидской области арабы, а в 1861 г. сам Константинопольский Синод принял чрез миропомазание сирийских мелкитов, некогда бывших в общении с православной церковью, но потом отступивших к церкви западной и опять обратившихся к православию [367].

Сейчас модно ссылаться на антилатинские решения Восточных Патриархов XVIII–XIX веков. Вот и по мысли о. Рафаила, «восточные патриархи определили католицизм как пагубное учение» [368].

Но излюбленное нашими «ревнителями» послание имеет сомнительное церковное достоинство, ибо было принято без советования с крупнейшей Православной Церковью — Русской. С горечью говорил тогда (в 1853 году) св. Филарет Москровский: от восточных патриархов «посланники приходят в Россию только для вещественных пособий, а не для общения в попечении об общих духовных нуждах церковных… Иерархия патриарших церквей против послания папы издала свое послание за подписанием всех патриархов и всех архиереев, какие там нашлись. как же не вспомнила она, что есть на свете всероссийская церковь со Св. Синодом и 60 архиереями? Если бы российская церковь не была устранена от совещания по сему делу, то в православном послании, конечно, не явились бы некоторые неточные взгляды на предмет, которые дают оружие обличаемым западным против обличителей восточных» [369]. По общецерковным вопросам и решения должны быть общецерковные, а не чисто греческие или чисто русские. В конце концов, католиков наши полемисты всегда упрекали за то, что они дополнили Вселенский Символ Веры без совета с восточной частью Вселенской Церкви. И это считалось проявлением их горделивой «безлюбовности». Но не впали ли в аналогичный грех и греческие иерархи XIX столетия — жившие на русские деньги, но презиравшие русское православие настолько, что не считали нужным советоваться с нами при вынесении своих богословских определений? [ppppppp]

Современные Патриархи Востока занимают более мягкую позицию в вопросе отношения к инославным. Они уже не богословствуют в стиле греческого «Пидалиона» [qqqqqqq]: «Латиняне — еретики. Нет никакой нужды доказывать это, ибо одно то, что мы имеем такую ненависть и такое отвращение к ним столько веков, — одно это явно показывает, что мы гнушаемся ими как еретиками» [370].

Так на каком основании я должен слушать непрославленных иерархов прошлого и отрицать авторитет тех, в послушании кому я нахожусь сейчас и от кого сам принял благодать священнослужения? Чтобы не впасть в модернизм, я лучше буду исповедовать равную благодатность Церкви разных времен. И не буду к мертвым иерархам обращаться за благословениями на борьбу против иерархов живых.

Еще желающие перекрещивать католиков могут сослаться (и ссылаются) на решение Московского собора 1620 года. Но это

решение было пересмотрено на соборе 1667 года, который опирался на постановление Константинопольского собора 1484 года и вполне резонно заметил, что Соборное уложение 1620 года «не прилично» применило апостольские правила к католикам. „Аще кто негодовати начнет за соборное изложение то, еже бысть при святейшем патриархе Филарете Никитиче Московском, ревность имея еже бы не разрушити его, о сем таковый да не негодует и да не сумнится, но да весть, яко и во древняя времена Собор Собора исправляше, не негодующе о первом, но на лучшее Церкве смотряюще исправиша последи". Как пример указывается на то, что некоторые постановления Соборов Неокесарийского и Карфагенского были отменены Отцами Шестого Вселенского Собора, и добавляется: „многа ина таковая обрести имать, что от прежних убо святых Соборов изложенная, от последних без зазора исправленная, а не зазираху и не поношаху прежним в неисправлении». Собор 1667 года тем более мог отменить постановление Собора 1620 года, что на последнем кроме патриарха присутствовали только 6 епископов русской Церкви, следовательно Собор имел характер малого поместного; на Соборе же в 1667 г. присутствовали 3 патриарха, 14 митрополитов, 8 архиепископов, 5 епископов и 56 лиц с саном священства, «следовательно, этот Собор имел характер хотя поместного, но великого или почти вселенского» [371].

«Имея, таким образом, каноническое право отменить постановление Собора Филаретова, Собор 1667 года воспользовался, впрочем, своим правом не произвольно, а с разсуждением, по достаточном разсмотрении самого соборного изложения, когда оказалось, что „во *оном соборном деянии обретаются правила правилом не сличны, указания же их, сиречь приводы, нимало к правилом согласны»*. На некоторых из этих несообразностей в соборном изложении Патриарха Филарета Собор тогда же кратко указал. Вот между прочим, какие несообразности усматриваются в изложении: латинянам приписываются такие ереси, каких у них нет и не бывало. Например, они обвиняются в непоминовении умерших, в том, что не совершают таинства миропомазания, боготворят светила и планет двизания волхвованием рассуждают. В изложении говорится, что латины наравне с жидами и армянами в субботу постятся, между тем как жиды субботу празднуют, а не постятся, армяне же по вся субботы сыр и яйца едят, следовательно не постятся же. Или: в запрещении латинском жениться священникам изложение видит монтанистское разорение брака, тогда как известно, что латиняне запрещают своим священникам брак не потому, что считают его гнусным, а из желания возвысить девством священный сан до ангелоподобия). Нашедши случайное сходство латинства с какою-либо ересью, соборное изложение несправедливо делает заключение, что и все прочие учения этой ереси содержат латины. Так, уподобив латин в некотором только отношении евномианам, соборное изложение прибавляет: и также *во всем, якоже евномиане еретичествуют*)… А нашедши соборное изложение таким, не должен ли был великий Собор совершенно отменить его?» [372].

Как видим, из 900-летнего опыта жизни Русской Церкви по соседству с католиками, лишь менее 50 лет католическое крещение не признавалось… Так почему же ревнители предлагают презреть все предание моей, русской церкви (и сербской [373]) и следовать эпизоду (да, лишь эпизоду) в истории соседей — Константинопольского патриархата (который те же самые ревнители ныне столь ненавидят).

А история Русской церкви говорит: без перекрещивания в сущем сане были приняты в православие униатские священники, воссоединявшиеся на Украине и Белоруссии (массовый переход — 1839 г.).

Устав Духовных Консисторий гласил: «Если духовное лицо римского исповедания желает и по присоединении к православной церкви оставаться в духовном звании: то епархиальный архиерей о признании его и о назначении ему должности и места служения представляет Святейшему Синоду с своим мнением и с документами о звании и церковной степени присоединяемого. Если же он не желает остаться в духовном звании, всем случае он присоединяется к церкви по чину мирян» (ст. 30, примеч.).

Причем именно св. Филарет в 1867 г. составил Чин присоединения католических священников в сущем сане [374]. Вот его слова по этому поводу: «По неисповедимым судьбам Божиим, не составился совокупный суд восточных и западных церквей, который низложил бы впадших в раскол западных епископов… Вот почему, когда западный священник оставляет свой раскол, православная церковь приемлет его, как священника» [375]. Как видим, святитель Филарет не считает решения восточных патриархов обязательными и общецерковными.

Вопросу об отношении Православной Церкви к остальному христианскому миру он посвятил “Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Грекороссийской Церкви”: “Испытующий: Так разве я должен почитать истинной, например, и Римскую Церковь? — Уверенный: Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что держась слов Писания, никакую Церковь, верующую *яко Иисус есть Христос*, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо “чисто истинная”, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо “не чисто истинная”, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие… Что до Церкви восточной, я доказал еще прежде, что ее Символ Веры содержит чистое учение” [376]. “Поелику я не знаю, многие ли из христиан Запада и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаруживающимися в Церквах Запада, и кто из них так твердо держится веры, краеугольного камня Вселенской Церкви Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к мнению Восточной Церкви никак не составляет моего суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самим законам церковным я предаю частную Западную Церковь всю суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или наипаче милосердию Божию”.

Архим. Рафаил пишет, что в «Вызове экуменизма» фраза святителя Филарета мною «выдернута из контекста» и потому является «бессмысленной» [377]. Правда, сам о. Рафаил не приводит ни одной другой мысли святителя Филарета, которая помогла бы читателю уяснить «контекст» (подозреваю, что он не дал себе труда заново перечитать этот труд Святителя). Что ж, придется мне показать, что ни одна фраза этого великого проповедника не была бессмысленной (даже вне «контекста»).

Восстанавливаем «контекст». Смотрим другие места из этого же сочинения: «*Испытующий*: По сему признаку (1 Ин. 4,3) и Восточная, и Западная Церковь равно суть от Бога. *Уверенный*: Да, поскольку и та, и другая исповедуют Иисуса Христа во плоти пришедша, то в этом отношении они имеют общий Дух, который от Бога есть. *Испытующий*: Однако ж, это две Церкви,

разномыслящие между собою. *Уверенный*: Да, каждая из них имеет и особенный свой дух, или особливое «отношение к духу Божию» [378]…

«*Испытующий*: В каком же, ты думаешь, состоянии находится ныне светильник Римской Церкви? *Уверенный*: Сие видит и ведает *Ходяй посреди седми светильников златых*. Он и в Фиатирской Церкви, коея *ведает дела, и любовь, и службу, и веру, и терпение*, находит, однако, нечто достойное укорения: *имам на тя мало* (Апок. 11,19–20). Напротив, и в Сардийской, именем токмо живой, делом же мертвой, обретает хотя *мало имен, иже не оскверниша риз своих, и ходити имут в белых, яко достойни суть* (Апок. 3, 1–4). Для меня довольно, что я в светильнике Церкви Восточной нахожу чистый свет. *Испытующий*: Однако же ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную. *Уверенный*: Поскольку я не знаю, многие ли из христиан Запада и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаруживающимися в Церквах Запада, и кто из них так твердо держится веры, краеугольного камня Вселенской Церкви Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к мнению Восточной Церкви никак не составляет моего суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самим законам церковным я предаю частную Западную Церковь всю суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или наипаче милосердию Божию». [379]

Поскольку Вселенская Церковь «есть единое великое тело», а глава этого тела — Иисус Христос, посему «Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела” [380]. Вселенская Церковь была «распространяющейся» в послеапостольский век; стала «Церковью изобилующей» в век Вселенских Соборов, и, наконец, стала «Церковью разделяемой и раздробляемой" [381]. «Видимая Церковь имеет и здравые члены, и немощные. Еще во времена апостола Павла в ней были *мнози нечисто проповедующии слово Божие* (1 Кор. 2, 17). Неудивительно, что ныне их еще более» [382]. Здесь примечательно то, что по мысли св. Филарета, к «немощным членам Церкви» относятся не только грешник, нарушающие нравственные заповеди, но и люди, погрешающие в некоторых вопросах вероучения.

«*Уверенный*: Я имел право назвать Восточную Церковь «половиной нынешнего христианства». [383] «Восточную половину нынешнего видимого христианства… почитаю „десною частию“ видимого христианства… Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее, отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства,… дабы очистить раны, дабы обновить жизнь в полумертвых и онемевших составах» [384].

И итог того, что о. Рафаил называет «сократическим диалогом»: «Вера и любовь возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим… Глава Церкви, Господь наш Иисус Христос, да даст нам достигнуть в совершение веры и да введет нас в ту славную Церковь, в которой не подозревают друг друга в расколе» [385].

Эту позицию, согласно которой «поставление папства на одну доску с арианством жестоко и не полезно» [386], святитель Филарет пронес через всю жизнь:

«Сколь удобно разномыслие порождает укоризну, а укоризна вражду: столь тщательно в обращении с разномыслящими надлежит избегать укоризн и поступков, имеющих враждебный вид; как равно противных и духу христианства, и духу правительства, и цели воссоединения. Укорять значит раздражать, а раздражать — значит уменьшать способность к принятию истины. Посему обращение с разномыслящими и самое обличение заблуждений должно быть столь миролюбиво, сколько можно сие делать без оскорбления истины и без соблазна православным… Правило миролюбия с особенной силой должно быть применено к тем, которые отделены от Православной Церкви более силой обстоятельств, нежели разноверием, каковы суть униаты. Им более надлежит указывать на законную одинаковость их верования и Богослужения с нашим от признанного в первоначалии униатства Символа веры до малейшего обряда, нежели поставлять им в вину разности, либо вкравшиеся, либо насильно втеснившиеся в оное… Если кто из униатского духовенства за дальностью от своего епископа будет просить наставления или разрешения от православного епископа, то сей не должен изгонять грядущего. Не должно пренебрегать и нитей, относящихся к союзу любви: из нитей может составиться вервь и ткань» [387]. «Православному христианину по духу любви свойственно и вне пределов Православной Церкви с радостью находить в некоторых отношениях сохранение благодати, равно как с печалью примечать ее оскудение». [388] «Семя веры посеяно в начале мира, принесло плоды при открытии христианской церкви… Если не сохраним живого дерева, иные ветви отломятся, увянут, засохнут, или полуотломленные будут зеленеть полужизненно, доколе живое дерево превратится в дерево, очевидно, райское, а вялое, сухое, умершее посечется и в огнь вметется» [389].Итак, возможно пребывание в Церкви в «полуотломленном» состоянии. Иссякнет ли к концу истории окончательно благодатная жизнь в надломленных ветках, или же Врач сможет их привить к древу Православия и тем самым исцелить, — неизвестно.

Но в любом случае образ, примененный святителем Филаретом, весьма отличается от образа, предложенного архим. Рафаилом. В сознании последнего экуменическое сближение вызывает такую ассоциацию: «Один из эфиопских царей придумал необычайный вид мучительной казни: труп привязывали к пленнику, и мертвый своим ядом убивал живого. Теперь экуменизм пытается привязать живого к мертвым. Но, увы, трупы от этого не оживут» [390]. Логично — если точно установлено, что в западном христианстве только трупы. А если там еще есть больные, но все же живые души и общины?

Образ святителя Филарета иной: веточку прививают. Надломленную ветку надо не доламывать, а прижимать к стволу. И даже в отрезанной ветке какое-то время есть еще соки жизни — и ее можно привить к плодоносящему древу… И еще вопрос: а если встреченный нами — еще не труп? Если это прокаженный? Можно ли подойти и омыть его? Можно вместо того, чтобы проклинать его за наследованный им недуг, обнять его и увещевать принять те Лекарства, что находятся в нашей Церкви? Может, это не прокаженный, а обмороженный, которого как раз следует обнять и согреть своим теплом?…

В словах св. Филарета мы видим еще один факт церковного предания, который не укладывается в простенькие схемы (как ревнительскую, так и экуменическую).

Неправославное христианство ему видится больным. Но ведь больной все-таки жив. Это не труп. Жизнь в нем еще есть. — Это трудно совместить с «ревнительской» схемой.

А то, что западные христианские общины в глазах св. Филарета есть «полумертвые и онемевшие составы» — плохо ложится в экуменическую схему.

Подобный же взгляд духовную сторону жизни неправославных христиан был и у св. Феофана Затворника: “Каналы легких — это Божественные таинства св. Церкви и другие освятительные ее действия… Так дышит Христова Церковь или все повсюду христиане. Но не все человечество причастно животворящих действий сего Божественного дыхания. Причина сему та, что в одной части человечества повреждены органы дыхания, другая — большая не подвергает себя влиянию сего благотворного дыхания. Где повреждены сии учреждения (т. е. таинства), там дыхание Божественным Духом не полно, и, следовательно, не имеет полного действия. Так у папистов все таинства повреждены и искажены многие спасительные священнодействия. Папство — легкое со струпами или загноенное. У лютеран большая часть таинств и священнодействий отвергнута, оставшаяся искажена и в смысле и в форме. Они походят на тех, у коих сгнило три четверти легких, а остальная дотлевает. Близки к ним, но еще поврежденнее наши раскольники, молокане, хлыстовцы и проч. Все таковые не дышат или не полно дышат, потому суть тлеющие трупы или чахнущие, как чахнет тот, у кого расстроена грудь” [391].

Нетрудно заметить, что полными трупами св. Феофан считает только крайние секты типа молокан или хлыстов. В католических и протестантских собществах он видит еще живые организмы, хотя и исполненные опасных болезней. Чахоточник все же жив. И туберкулезник — как бы ни был он болен — все же никак не есть труп. Значит, живительная сила Духа Божия еще струится в этих неправославных сообществах. Пусть с преградами, пусть с трудом — но струится. Западное христианство хоть и тяжко больно, но все еще живо («полумертвый» = «полуживой», но в любом случае не труп: труп не болеет). «Даже живой урод все-таки живой» (св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. 1,1,11).

Как видим, св. Феофан признает, что некая мера церковности присуща и сакраментальной (таинствосовершительной) жизни неправославных общин. “Кажется, Церковь наша снисходительна к католикам и признает силу не только крещения католического и прочих таинств, но и священства, что очень значительно. Потому нам лучше воздерживаться как от задавания сих вопросов, так и от решения их. Одно только держать следует, что переходить к католикам не следует, ибо у них некие части в строе исповедания и церковного чина повреждены или изменены с отступлением от древнейшего. Больше сего не умею что сказать” (св. Феофан Затворник) [392].

К тому же клонилась позиция святителя Филарета Московского, как ее резюмировал исследователь его творений: “Итак, митрополит Филарет признает благодатными все таинства западной церкви, подвергает сомнению “таинства” англиканской церкви и утверждает благодатность таинства крещения в англиканстве, лютеранстве и русском расколе. И однако, святитель твердо высказывает положение, что в этих обществах, как стоящих вне истинной Церкви, — спасение невозможно, ибо спасение — удел только истинной Церкви” [rrrrrrr].

Наконец, еще один святой русский богослов, св. Иннокентий Херсонский, рассуждая о чине приема католиков в православие, обратил внимание на то, что если католический священник пожелает перейти в православие, его принимают, признавая его священническую благодать (“в сущем сане”), что означает воздержание нашей Церкви от объявления католического мира безблагодатной пустыней. Эта позиция православной Церкви представлялась св. Иннокентию противоположной отношению современных ему католиков к Православию: “Поелику католики утверждают, что вне их церкви нет спасения, то здесь (в Православии — *А. К.*) требуется верить, что в вере греческой есть спасение. Требование это весьма скромно, и показывает примерную веротерпимость. Следовало бы сказать, вопреки гордым католикам, что вне греческой церкви нет спасения; между тем, по скромности христианской, говорится только, что и в греческой церкви есть спасение” [393] [sssssss].

Авторитетнейший священник протопресвитер Иоанн Янышев полагал, что «Православная Церковь не отрицает присутствия, в известной степени, Божественной истины и христианской благодати и в протестантстве, где правильно совершается св. крещение. А в римском католицизме она до сих пор признает полноту благодати даже священства, раздающего дары благодати во всем мире». [394]

Выдающийся православный канонист сербский архиепископ Никодим (Милаш) так писал о наличии благодати в таинствах инославных христиан: “Руководствуясь в вопросе о крещении, совершенном в неправославном обществе, общими предписаниями соборов и отцев, принцип Православной Церкви можно начертать следующим образом: крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви и, следовательно, только в Церкви может быть правильно и спасительно; но если и другие христианские общества, находящиеся вне Православной Церкви, имеют сознательное намерение ввести новокрещенного в Христову Церковь, то есть имеют намерение сообщить ему через крещение божественную благодать для того, чтобы он силою Святого Духа сделался истинным членом тела Христова и возрожденным чадом Божьим, тогда и крещение, полученное в таком обществе, будет считаться настолько действительным, насколько оно совершено на основании веры в Святую Троицу, во имя Отца, и Сына, и Духа Святого, потому что, где с верою дано и принято такое крещение, там оно должно действовать благодатно и там не преминет явиться помощь Христова. Всякое общество, искажающее учение о Боге и не признающее троичности святых Лиц в Божестве, не может совершать правильного крещения, и крещение, совершенное в нем, не есть крещение, потому что подобное общество стоит вне христианства. В силу этого Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, будь оно еретическим или раскольническим, если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа" [395].

Признавал архиеп. Никодим и наличие таинства священства у инославных христиан: «Главным руководящим принципом церкви в отношении действительности рукоположения, совершенного в иноверном обществе служит суждение о степени отступления этого общества от учения и дисциплины церкви. В этом вопросе главным образом принимается во внимание то,

отступает ли иноверное общество от православной веры только в некоторых особых пунктах веры и своих особых обрядах, или же погрешает в основных церковных истинах. Принимается во внимание и то, смотрят ли в нем на священство как на божественное установление ли же считают священство известного рода служением, которое получается, как и всякое другое мирское служение и которое нужно лишь для сохранения надлежащего порядка в исполнении религиозных обязанностей. Наконец, церковь обращает внимание на то, сохранилось ли апостольское преемство в известном религиозном обществе и, вследствие того, священство религиозных обществ, сохранивших такое непрерывное преемство, должно считаться канонически правильным, даже если бы в них и существовали различные мнения, не касающиеся, однако, оснований самой христианской веры и сущности и силы таинств… Относительно же священства римско-католической церкви, православная церковь принимает за норму первый канон константинопольского собора 879 года [tttttt], и ныне римско-католический священник, желая перейти в православную церковь, принимается без совершения над ним рукоположения, так как рукоположение, полученное им в римско-католической церкви, признается действительным» [396].

«Ответное послание Синода ко Вселенской Патриархии» от 25 февраля 1903 года гласило: «Что касается наших отношений к двум великим ответвлениям христианства — латинянам и протестантам, то Российская Церковь вместе со всеми Автокефальными Православными Церквами всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви „покаялись и пришли в познание истины“, чтобы они снова возвратились в лоно Святой Соборной и Апостольской Церкви, к своему Единому Пастырю. Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную Троицу и потому принимаем крещение тех и других. Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков принимаем в сущем их сане (подобно тому как принимаем коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства)» [397].

А основатель Русской Зарубежной Церкви митр. Антоний (Храповицкий) 5 августа 1923 года в белградской лекции о соединении церквей сказал, что «если папа откажется от своих еретических заблуждений и возвратится с покаянием во св. Церковь Православную, то по моему мнению, ему можно было бы в интересах практических усвоить и верховенство», причем в этом случае это было бы не просто первенство чести, предусмотренное канонами, но именно верховенство, которое «дало бы ему такую власть во Вселенской Церкви, какой у него никогда не было прежде, ибо до схизмы его юрисдикция ограничивалась Западной Европой и Северозападной Африкой» [398].

16 декабря 1969 года Синод Русской Православной Церкви принял решение об одностороннем [uuuuuuu] евхаристическом общении с католиками: “В порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними святых таинств, это не возбраняется” [399].

Синод основывал свое решение на историческом прецеденте: конкордат, заключенный императором Николаем I с Папой Григорием XVI в 1847 году предусматривал, что Российская Православная Церковь будет совершать все таинства и требы над обращающимися к ней с такими просьбами католиками, сосланными за участие в польских восстаниях против России, если они живут в местах, где нет католических храмов и католического духовенства. По смыслу этого конкордата и по указанию императора Синод тогда издал соответствующее распоряжение, обязательное для православного русского духовенства, удовлетворять просьбы ссыльных католиков, если таковые просьбы будут от них поступать [400].

Однако, за прошедшие между двумя этими решениями сто лет слишком многое изменилось. Всероссийский император был более чем просто властитель России: он был главой Третьего Рима, светским главой и защитником всего православного мира, и потому имел право от имени всего же православного мира действовать. Российский же Синод послереволюционной поры — это голос уже не Вселенской, а только Поместной Церкви. Оттого это постановление московского Синода вызвало законное недоумение Вселенского Патриарха, и из Константинополя попросили разъяснений. Ответ Москвы, по правде сказать, был странен: “Поскольку этот вопрос относится ко *внутренней* церковной жизни Московского Патриархата и не имеет отношения к компетенции Константинопольского Патриаршего Престола, синодально отклонить настоящий вопрос” [401].

Что касается вопроса отношений Московской Патриархии с русскими старообрядцами — это действительно преимущественно наш внутренний вопрос (хотя и в нем есть законный повод спросить мнение Константинополя: самый многочисленный толк русских раскольников — “белокриницкое согласие» — основан епископом Амвросием (Паппа-Георгополи), перешедшим к русским раскольникам из Константинопольского Патриархата, и, соответственно, запрещенным в служении Вселенским Патриархом Анфимом VI).

Но раскол с католиками официально начался с того, что папские легаты анафематствовали именно Константинопольского Патриарха. И споры православных и католиков — это споры, разделившие не Москву и Рим, но все восточные Церкви и римского епископа. Утверждать, что вопрос соединения с католиками может быть решен на уровне лишь одной Поместной Церкви (равно же считать, что разделение многомиллионных Церквей может быть преодолено просто частным решением одного человека (скажем, церковного публициста) — значит забыть о церковной соборности.

В конце концов, спустя 17 лет на заседании 16 декабря 1986 года московский Синод постановил "отложить применение синодального разъснения от 16 декабря 1969 года до решения этого вопроса Православной Полнотой», так как она «не получила развития» [402]. Кстати, со своей стороны II Ватиканский Собор предупреждал об опасностях слишком поспешного восстановления “интеркоммюниона” на уровне частных инициатив: “Общение в таинствах, наносящее ущерб Церкви и предполагающее формальное присоединение к заблуждению или опасность заблуждения в вере, соблазна или безразличия, запрещается Божественным законом” (Декрет о восточных католических церквах, 26).

Эту линию нашего церковного богословия выразил патролог прот. Георгий Флоровский: “Римский храм никак не пуст и не оставлен. Дух Божий дышит в римском католицизме, и этому не могут помешать и все нечистые испарения пагубных страстей и извращений человеческих. Спасительная нить апостольского преемства не прервана. Таинства совершаются” [403].

Были другие голоса в церковной истории? — Были. Но вот что удивительно: даже самые последовательные критики католиков вели свою полемику как-то странно. Обличается ими, например, католическая практика, согласно которой миропомазание совершает только епископ (а не священник, как в православии). И приводится такой довод: «А сколько теперь, особенно в селениях, отдаленных от резиденции епископа, можно встретить людей пожилых, не помазанных св. миром. А сколько таких и умирает. О, если бы эти полухристиане знали и могли разсудить, чего они без миропомазания лишаются сами, лишают и детей своих? Они недостойно носят название христиан, недостойно приступают к причастию тела и крови Господней» [404]. Какое св. Причастие, какое св. миро? Откуда они за пределами Церкви? Тут уместнее было бы сказать: вы, латиняне, вне Церкви, а потому все ваши обряды не более чем пустая форма и пародия на таинства. И что вы там и как с ними вытворяете — это не имеет значения и мы даже и обсуждать всерьез ваши обряды не станем, ибо с таким же успехом мы могли бы писать рецензию на цирковой репертуар…

Если таинств у католиков нет— то ни к чему нам давать советы и делать еретическую пародию на наши таинства еще более похожей и, значит, еще более пародийной.

Но ведь на полном серьезе всю эту тысячу лет православные полемисты обсуждают латинские обряды — как будто для совершения таинства Крещения важно не то, совершается оно в Церкви или вне нее, а то, сколько при этом используется воды. Да хоть в океане крести — но если вне православия нет таинств, то не что воды обливания, но и океана будет недостаточно для того, чтобы таинство совершилось!.. Ведется эта полемика так, как будто для Причастия важны именно свойства самого хлеба, занесенного в католический алтарь, а не то, что вне Церкви и квасной хлеб останется хлебом.

Ну, а если бы удалось нам переубедить католиков по этим частным вопросам — и стали бы они причащать мирян, служить на квасном хлебе, преподавать миропомазание через священников, призывать Св. Духа на Литургии — что, *от этого* их таинства стали бы благодатнее и они сделали бы шаг на пути ко спасению? В начале нашего разделения один из главных пунктов полемики был вопрос о посте по субботам. Теперь католики по субботам не постятся. И что — стала оттого их жизнь благодатнее?

Казалось бы — что толку чистить удаленный зуб! И тем не менее наши полемисты превсерьез обсуждали именно эту проблему… Что имеет смысл делать только в одном случае: если родник еще бьет, да вот только его исток оказался замусорен. Тогда устранение каждого лишнего камешка на его пути полезно…

Наконец, тезис о том, что благодать Божия действует только внутри Православной Церкви, трудно совместить с тем, что православное же богословие говорит о некоей "призывающей благодати". Это то действие Божие, которое происходит вне Церкви, то касание Богом человеческого сердца, которое поворачивает это сердце к вере. Поскольку назначение этой энергии — привести к Церкви человека, который еще вне нее, то это — единственный вид благодати, который действует вне Церкви. О ней св. Феофан Затворник сказал, что "Призывающая благодать — всеобщая, никто не исключен" [405].

Нет оснований отрицать наличие *этой* благодати в католичестве и в протестантизме, ибо "никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым" (1 Кор. 12, 3). Этот текст Писания всегда держал в уме св. Филарет Московский, когда речь шла об инославных христианах. Не стоит забывать его и нам.

К тезису о. Рафаила о том, что «чистоту духовного опыта или его истинность человек может иметь только в русле православной аскезы» [406] необходимо делать смягчающие пояснения. Ну, разве Савл Тарсянин жил «в русле православной аскезы»? И тем не менее на пути в Дамаск он встретил истинного Христа, а не «Христа своего вообображения». Можно ли сказать, что персидские астрологи в своем Междуречье нашли еще и «русло православной аскезы»? Но ангел (Божий, а не падший) их все же привел ко Христу.

В общем, я полагаю, что надо Богу оставить Его свободу. Ведь именно Он является источником духовного опыта — этот истинный и чистый духовный опыт встречи с Собою Он может подарить и «овцам иного двора», чтобы соединить их со Своим Телом.

Уже приведенного материала достаточно для осознания того, что вопрос о наличии благодатного Божия действия вне православия не является риторическим.

Жесткая позиция о. Рафаила логична. Но опыт изучения догматики, равно как и опыт изучения истории ересей, предупреждает: там, где все логично, может таиться угроза. Ведь христианство сверхлогично, ибо сверхчеловечно. А значит, как говорил патриарх Сергий, «всякий догмат потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то имеются все основания подозревать, что содержание догмата чем-то подменено, что догмат берется не во всей его Божественной глубине» [407].

Вот и та логика, которая отрицает возможность действия благодати вне пределов канонического Православия, не может вобрать в себя всю полноту церковной истории и все суждения и поступки святых отцов.

Вопрос о том, как совместить нашу веру в единственность и единство Православной Церкви с практикой и каноническими правилами, признающими совершение некоторых таинств в расколах и даже ересях, весьма непрост.

Здесь налицо очевидное напряжение в отношениях между экклезиологическим богословием с одной стороны, и экклезиологическим законодательством и церковной практикой — с другой. Богословски все ясно: Церковь — одна. Эта Церковь есть Тело Христово. Таковым собрание христиан становится потому, что они вступают в евхаристическое общение со

Христом и друг со другом. Там, где течет единая кровь — там существует единый организм. Мой палец до тех пор является моим, пока он присоединен к моей целостной кровеносной системе. Если это единство прерывается — то уже не имеет значения то обстоятельство, на каком расстоянии от остального тела теперь находится этот палец: на расстоянии в один миллиметр или в тысячу километров. Кровь туда уже не поступает. Так же и с Телом Христовым: неважен мотив отделения, неважна глубина разномыслия: отпадение от Единой Литургии есть отпадение в пустоту, в тот мир, где Промысл Божий есть, а спасительного Хлеба Жизни — нет.

Но в реальной своей истории и в своем каноническом законодательстве Церковь высказывает несколько иное понимание себя самой и своих отношений с отпадающими от нее. «Само существование трех чинов присоединения отступников говорит о том, что Православная Церковь, с одной стороны, не смотрит на себя как на одну из ветвей Вселенской Церкви, ибо раскольников она присоединяет „к части спасаемых" (95-е правило Трулльского Собора). С другой стороны, Церковь не рассматривает инославные общества как вовсе чуждые ей, ибо иначе она бы всех принимала через Крещение и не существовало бы ни второго, ни третьего чинов приема», — пишет ведущий современный канонист прот. Владислав Цыпин [408].

На Архиерейском Соборе 2000 года о наличии здесь серьезнейшей проблемы говорилось предельно открыто: «В вопросе о границах Церкви мы сталкиваемся с удивительным историческим парадоксом: Православная Церковь, всегда сознававшая себя в качестве Церкви Вселенской, Церкви Символа веры, и свидетельствовавшая, что вне ее ограды нет Спасения, в то же время установила каноническую допустимость принятия в свое лоно инославных не обязательно через таинство Крещения, но и через таинства Миропомазания или даже Покаяния. Было дано несколько объяснений этого явления. Но надо прямо сказать, что этот вопрос является до сих пор открытым… Каноническая практика церкви вступает в видимое противоречие с догматическим учением о Церкви. Патриарх Сергий так пишет об указанном парадоксе: Все отколовшиеся от Церкви сообщества должны бы сливаться для Церкви "в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо от какого именно общества приходят, Св. Церковь должна бы принимать, как Она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, т. е. через таинство св. Крещения. На деле же, рядом с вселенским догматом о Себе Самой, как единственной на земле сокровищницы благодати и спасения, Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о „едином крещении во оставление грехов", по которому таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви), Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает через крещение, других через миропомазание, третьих через покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпавшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: через миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; через покаяние тех, где признает правильное священство и т. д. Не трудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится, если не в прямом противоречии… догмату о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно, кажущееся противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?"» [409].

Итак, **первая проблема,** которую создает слишком прямолинейное следование тезису о тождественности канонически правильной Православной Церкви области действования благодати Христовой, возникает, при соотнесении теории с канонической практикой.

Вторая проблема обнажается, когда мы переносим свой взор с проблемы отношения к инославным на проблему внутриправославных разделений.

Архимандрит Рафаил, несомненно, отрицает экуменическую "теорию ветвей", согласно которой единая древняя церковь продолжает свое существование в трех ветвях — православии, католичестве и протестантизме, которые по видимости разделены, но на деле (с точки зрения «теории ветвей») растут из одного корня и равно питаются едиными благодатными соками. Верно, такая концепция весьма далека от православного учения о Церкви. Но что же сказать тогда об отношениях трех ветвей русского православия — патриаршей Церкви, старообрядчестве [vvvvvvv] и Русской зарубежной церкви? Они тоже не имеют евхаристического единения друг с другом. Они тоже находятся во взаимных расколах. Как объяснить наличие подлинных святых и подлинных чудес и в Патриархии, и в Зарубежной церкви? Как только мы переводим взгляд с отношений между православными и католиками на вопрос о внутриправославных разделениях — так сразу становится видно, что «логичность» и радикальность суждений (о "незыблемом принципе молитвенно-литургического единства" [410]) не всегда уместны.

По отцу Рафаилу "Границы Церкви определяют вера в Церковь, общность таинства и иерархия как единая система" [411]. Верно — но только на страницах учебника для воскресной школы. А в реальной жизни этой "единой системы" порой не бывает. Оттого и звучат в наших храмах такие странные молитвы — "о соединении Святых Божих Церквей" и возносятся просьбы "утоли раздоры Церквей "(евхаристическая молитва литургии св. Василия Великого); "просим мирови мира и Церквам единомыслия,… вскоре мир подаждь человеколюбно и Церквам соединение" (воскресная полунощница, глас 8, канон)

Можно ли сказать, что в период греко-болгарской церковной распри в XIX–XX веках благодать была заложницей фанариотских толкователей канонов (которые были на стороне Константинополя [wwwwwww]), и в Болгарии Церкви в это столетие (а схизма длилась 80 лет) просто не было? Даже когда Греция освободилась от турецкого ига и в 1833 году провозгласил автокефалию Элладской Церкви, то Константинопольский патриарх, зависимый от турецкого правительства, не признал автокефалию Элладской Церкви. Семнадцать лет между Константинополем и Элладской Церковью не было евхаристического общения (до 1850 г.). Значит ли это, что греки, свойе кровью заплатившие за свою свободу от исламского господства, были лишены Евхаристии, доколе не получили бумагу из Стамбула?

А что скажет о. Рафаил о Македонской Православной Церкви, которая самовольно отделилась от Сербской Патриархии? Формально все поместные Церкви осуждают этот раскол, но я был свидетелем сослужения македонских священников с болгарским духовенством…

С IV по VIII века Константинопольский патриархат состоял в разрыве с Римом в общей сложности 203 года, а именно: а) По делу св. Афанасия и ариан, от Сардийского собора 343 г. до вступления на патриарший престол св. Иоанна Златоуста (398) — 55 лет; б) по поводу осуждения св. Иоанна Златоуста (404–415) — 11 лет; в) по делу патриархов Акакия и Генотика (484–519) — 35 лет [xxxxxxx]; г) по делу монофелитов (640–681) — 41 год; д) по делу иконоборцев (726–787) — 61 год [412].

Можно ли утверждать, что во все эти периоды Церковь была только на Западе (который был прав) и ни ее, ни ее таинств не было на Востоке?

Я полагаю, что Церковь была и там и там. А, значит, не всегда «развязанное» епископом на земле развязывается и на Небе (вспомним попытку св. Мефодия «отвязать» от Церкви 20 000 ее служителей, а также лишение св. Николая Чудотворца архиерейского сана по суду Первого Вселенского Собора [yyyyyyy]).

Как говорит митрополит Киевский Владимир (Сабодан), — «св. Киприан не исключал возможности невольной ошибки со стороны епископа, если притворное покаяние он примет за искреннее и даст полное отпущение лицемерно покаявшемуся. В таком случае нельзя отождествлять церковного суда с судом Божиим. Сам праведный Господь, Который поругаем не бывает, исправит допущенную по неведению ошибку епископа. На небе разрешается и прощается Богом то, что разрешено епископом на земле, — но не все, а только то, что достойно разрешения и прощено правильно» [413]. «Господь исправит приговор своих рабов» (св. Киприан Карфагенский. Послание 55. Антониану) [414]. Ну, а если не всегда то, что иерарх сочетает Церкви на земле, причтено к ней на Небе, то может быть верным и обратное: не всегда то, что земная церковная власть отделила от Церкви здесь, отделено и для Бога.

По формуле блаж. Августина — «Множество людей Бог признает своими, но не Церковь; многих также признает Церковь, но не Бог» [zzzzzzz]. Только в этом случае можно совместить обилие церковных междоусобиц (и в прошлом [aaaaaaaa] и в настоящем) с «четким определением Церкви в Символе веры, обязательном для христианина», которое, как кажется архим. Рафаилу, «о. Андрея не удовлетворяет» [415].

Если же границы Церкви проводить строго по канонам, то очень скоро придется придти к тому выводу, в какой уперся патриарх Никон. Считая своего заместителя по кафедре, крутицкого митрополита Питирима, самозванцем, он делал вывод, что «вси от него поставленнии пресвитеры и диакони и прочии причетницы чужды священия. И елицы от тех крещени, ниже христиане нарицати тоже *лепо* есть. Такожде и вси, елицы ему приобщишася: митрополиты, епископы и прочии священнаго чина, и мирстии люди, кто-нибудь, по святым правилом, извержени и отлучени». Указывая на правила соборов, Никон пишет: «Мирскаго суда у царя просяй — не епископ. Такожде и прочии священнаго чина, оставивше церковные суды, к мирским судиям прибегнут, аще и оправданы будут — да извергнутся. И елицы ныне митрополиты, архиепископы и епископы, архимандриты, игумены, священницы и диаконы, и прочии причетницы церковнии, чрез Божественныя правила под суд царский и прочих мирских людей ходят: митрополиты уже несть *к* тому достойни именоватися митрополитами, тако ж и архиепископы, даже до последних, аще и в чину себе сочетавают и священных одежд лепотами (украшенными) являются, яко митрополиты и архиепископы и прочии, — по святым Божественным канонам извержены суть; тем же: и еляка освящают не освящени суть, елико благословлят — не благословени суть, ибо от тех крещени — некрещени, и поставлени — не причетницы… И такова ради беззакония все упразднилося святительство и священство и христианство — от мала до велика… Мню яко не один архиерей или пресвитер, останется достоин, якоже мы вемы» [416]… Значит, судьи Никона должны быть сами осуждены. Поскольку же этого не произошло, то все, кто находятся с ними в литургическом общении подпадают под прещение. А поскольку с лидерами московского собора (в нем участвовали и восточные патриархи) находились в общении все православные (кроме староверов) — то и и православия в мире не осталось. Один лишь Никон… Так что Никон по сути ушел в беспоповство.

Никон поступил логично. Но эта логика увела его в тупик. Будет ли и теперь о. Рафаило настаивать, что он обладает «четким определением Церкви»?

Третья трудность, которую создает модель о. Рафаила, связана с нашей собственной психологией. Понимаете, православные живут и действуют так, как если бы они верили в то, что Господь может спасти людей, несогласных с православной верой. Ведь человек, убежденный в том, что согласие именно с его мировоззрением есть для всех других людей необходимое условие для избавления от вечной гибели, должен был бы проявлять хоть какое-то миссионерское беспокойство. Только наша проповедь может бросить другим людям канат спасения. Но отчего же тогда мы его не бросаем? Отчего же так миссионерски пассивны «ревнители православия»? Хорошо, их не волнуют человеческие судьбы. Но как они надеются оправдать самих себя, свое молчание перед лицом Того, Кто вменил проповедь Евангелия в долг всем христианам? Или все же себя самих они втайне утешают робким помышлением о том, что Господь сможет какими-то Одному Ему ведомыми путями не отдать аду и неправославное большинство жителей нашей планеты? [bbbbbbbb]… Это не утверждение мое — это мое недоумение и даже боль…

Четвертый вопрос, на который не дает ответа “ревнительская” модель обращает нас к тому, чего не было в истории Церкви (а по “ревнительской” логике должно было бы быть). Если границы Церкви нам хорошо известны и если эти границы точно совпадают с каноническим Православием — то отчего же за 1000 лет своего разделения с католическим Западом православные Церкви никогда не давали католикам “симметричного ответа”? Католики создавали на Востоке свои “параллельные” иерархические структуры, назначали латинских патриархов в Константинополь и в Иерусалим. И это было логично: раз католики лишь самих себя считали настоящими христианами (Церковь — там, где есть Римский папа), то тут уж не до тонкого чувства такта: надо спасать людей, погрязших в том, что католики именовали “восточной схизмой”. Так почему

же не был нанесен “ответный удар”? Почему никто и никогда не дерзал рукоположить православного епископа для города Рима? Пусть даже такой епископ никогда не мог бы добраться до своего города. В конце концов, в последние века Византийской империи немалое число людей, в Константинополе нареченных в патриархов Александрийских, Антиохийских и Иерусалимских, так никогда и покидали пределов Константинополя и не доезжали до своих кафедр, плененных мусульманами. Казалось бы, можно было бы рукоположить и номинального епископа для города Рима… Но этого не было сделано ни в древности, ни в современности. Что стоит за этой воздержностью? Простое нежелание поставить над собою хотя бы номинального начальника (по православным канонам православный епископ Рима обладает первенством чести пред всеми другими патриархами и епископами — и этот канон, отмерший с уклонением римских пап в ересь, ожил бы при появлении православного епископа с титулом “Римский”) или же ощущение того, что на Западе все же еще есть какая-то церковность?

Не стоит ли за этой многовековой робостью то, что, наконец, официально прозвучало в деяниях Архиерейского собора 2000 года — «Диалог с Римско-Католической Церковью строился и должен строиться в будущем с учетом того основополагающего факта, что она является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений» [417]?

Если следование преданию есть следование ему во всей его целостности — то мы должны учесть и то, что Отцы гвоорили, и то, что они делали, и то чего они не делали и то, что они не решились договорить. Отсюда — **пятое затруднение** для теории “ревнителей”. Оно состоит в том, что в истории сложились довольно парадоксальные отношения между теорией и практикой Церкви. Церковная история, являющая собой продолжение и часть Священной Библейской истории, содержит в себе такие события, которые трудно уместить в их простенькую схемы.

Вот частный пример расхождения “правильной логики” и реальной церковной истории. О. Рафаил пишет: “Каноны Церкви запрещают брать пожертвования на Церковь у еретиков” [418]. Интересно, а у атеистов брать — можно? Или Патриархия, епархии, монастыри и приходы, просящие нынешние, отнюдь не православные, государственные власти выделить средства для восстановления наших храмов, действуют антиканонично?

Впрочем, что ж говорить о современности. Вот пример из прошлого. Святитель Николай Японский рассказывает, как русский посол в Японии “спрашивал моего мнения насчет места, пожертвованного для постройки церкви в Нагасаки евреем Гинцбургом: «Можно ли принять это пожертвование? Некоторые находят неприличным, и ему сделано указание из Петербурга спросить мнения о сем местной духовной власти». Я ответил без всякого колебания, что принять можно и должно, — совершенно так же, как мы здесь, в Соборе, ежедневно принимаем пожертвования язычников, посещающих Собор и бросающих в нем деньги, совершенно так же, как граф Путятин, когда-то собирая в Петербурге на постройку миссийского дома, в котором наверху и Крестовая церковь есть, вытребовал от еврея Штиглица пять тысяч рублей. Почему мы знаем — быть может, Гинцбург со временем сделается христианином и это его усердие есть первый шаг к обращению; не было бы жестокостию и грехом обидеть его отказом принять его приношение?” [419]. Бывало, впрочем, и обратное — когда православные помогали иноверцам: например, в 1900 г. о. Иоанн Кронштадтский подарил колокол католическому костелу и предоставил значительные пожертвования в пользу благотворительных обществ иудеев, татар и китайцев [420]. А св. Николай Японский жертвовал деньги на строительство инославных христианских храмов (а именно на строительство сиро-халдейской церкви) [421].

Или: каноническое правило (1 правило св. Тимофея Александрийского) запрещает совершать Литургию в присутствии еретиков: они должны покидать храм при возгласе «Оглашенные изыдите» — «аше не обещаются покаятися и оставити ересь». К счастью для России, это правило не соблюдалось повсеместно. «Инородцам, не приявшим Крещения, если не предвидится, что от них может произойти какое-либо оскорбление святыни или нарушение благопристойности, не только не возбранять быть при отправлении наших Богослужений, но даже приглашать к этому. Что же касается до Литургии, то хотя по правилам церкви и не должно допускать их к слушанию Литургии верных, но так как некогда и послы святого Владимира в Константинополе, будучи язычниками, были допущены к слушанию всей литургии, и сие послужило в неизъяснимую пользу целой России, то и ты, по усмотрению, можешь оказывать подобное снисхождение в надежде спасительного действия святыни на сердца еще омраченные» [422]. И св. Тихон, будущий Патриарх, в ту пору — епископ Североамериканский (1898–1907), приглашал методистского пастора Джона Мотта (будущего «отца экуменического движения») на Литургии. Из этих посещений Мотт вынес убеждение, что «нет служения более вселенского чем православная Литургия» [423].

Но и в более серьезных вопросах логика о. Рафаила теряет свою обаятельность, как только начинаешь сличать ее с реальной историей Церкви…

Например: Общеизвестно, что в Риме папа Николай в 863 г. анафематствует Фотия «вместе со всеми его сообщниками». Фотий молчит, пока обида была личной (папа счел его избрание незаконным) в течение четырех лет, но после начала деятельности латинских миссионеров в Болгарии отвечает. Окружное послание св. Фотия (867 г.) говорит о латинской прибавке филиокве к Символу Веры как об «ухищрении лукавого» и «самой вершине нечестия», а о латинских епископах как о «епископах мрака» и «слугах антихриста» [424]. В итоге — «мы отлучили тех людей, пребывающих в их многообразном заблуждении, от всего стада христианского» [425]. Константинопольский собор, созванный летом 867 года для утверждения фотиевского послания, проклял папу Николая и всех находящихся с ним в общении «за те отступления в учении веры и обрядах, какие допустила себе Римская церковь» [426].

25 сентября 867 г. Фотий был смещен. Папа Адриан в декабре 867 г. повторяет анафему Фотию, а в 869 г. и в Константинополе собор, считаемый у католиков «Восьмым Вселенским», присоединяется к римским анафематизмам (Фотий именуется в них «новым иудой»), причем подписаны они были не чернилами, а евхаристической кровью… [427] Естественно, что св. Игнатий, восстанавливая на этом соборе единство Константинополя с Римом, не ставил условием этого воссоединения отказ Рима от тех его новизн, в которых Рим был укорен Фотием. Впрочем, окончательное примирение произошло только

через 10 лет, когда Фотий вернулся и «Большой Софийский» Собор объявил собор 869 г. якоже не бывшим… [cccccccc]

Также общеизвестно, что именно современниками и друзьями св. Фотия были святые братьяв Кирилл и Мефодий. Их просветительский труд встретил сопротивление со стороны немецких епископов, и тогда святые миссионеры поехали в Рим, чтобы найти управу на своих недругов. По прибытии в Рим они сослужили литургию с Папой Адрианом в соборе св. Петра и других римских храмах [428]. Папа лично рукоположил св. Мефодия во пресвитера [429]. Учеников же славянских братьев рукоположили два римских епископа (Формоз из Порто и Гаудерик из Веллетри). Среди хиротонисанных в Риме был св. Климент Охридский [430].

Вопрос: когда же именно святые просветители принимают хиротонии в Риме? Сопоставляем даты — и видим: хиротонии имели место в феврале 868 г., то есть в самый разгар конфликта между св. Фотием и Римом…

По слову о. Рафаила, «отсеченная часть тела… тотчас начинает разлагаться и гнить» [431]. Но как же тогда святые Кирилл и Мефодий не заметили, что они причащаются с гниющими трупами? Как же св. Мефодий не погнушался от руки мертвеца принять рукоположение?

Так как же совместить утверждение о полной безблагодатности еретических сообществ с признанием в некоторых из них действительности апостольского иерархического преемства, которое все же есть преемствование не во внешней власти, а в благодати? [dddddddd]

Самое неумное, что можно сделать перед лицом этой проблемы — это вообще ее не заметить. Нет, мол никакой проблемы, ибо только еретик-экуменист, только модернист, оторвавшийся от святоотеческого предания, может предполагать наличие каких бы то ни было благодатных событий в жизни неправославных общин. Эта позиция неумна по той причине, что именно церковное, святоотеческое предание и ставит эту проблему перед нами, и видит ее само (вспомним споры св. Стефана Римского и Киприана Карфагенского, бл. Иеронима и люцифериан, бл. Августина и донатистов, св. Тарасия и студитов).

Возможно, что авторитет Стефана, Иеронима и Августина архим. Рафаил отвергнет на том основании, что это хоть и православные, но все же западные, латинские Отцы. Мол, латиняне видели проблему в том, что на Востоке казалось ясным.

Но дело в том, что и восточнейший святой — Василий Великий — также затруднялся вопросом о том, как согласовать церковное предание о признании еретического крещения с верой в единственность Церкви. Его ум склонялся к тому, чтобы перекрещивать всех рожденных вне православия, а знание церковного предания и верность ему заставляло его в ходе всего канонического послания к Амфилохию делать оговорки — «раз так принято, то принимайте без крещения». С некоторым недоумением разглядывает св. Василий факт церковного предания, на который он набрел — но не чувствует себя вправе этот факт отбросить.

Богословски это древнее и устойчивое церковное предание, признающее церковные таинства совершающимися и вне Церкви, можно было бы объяснить разве что с помощью своего рода «имяславческого» богословия: имя Божие, призванное даже неправославным человеком с желанием совершить преображение своей и чужой жизни «во имя Отца и Сына и Святого Духа» сообщает ему просимый им Божий дар… [eeeeeeee] Св. Стефан Римский писал — «много имя Христово содействует вере и святости крещения, так что кто крещен во Христа, тотчас получает и благодать Христову» [432]. У Августина тот же акцент: «я знаю единое крещение, запечатленное и освященное именем Отца и Сына и Св. Духа. Сию форму, где ни нахожу — необходимо одобряю» (Письмо 33). И вся церковная традиция подчеркивает, что она готова терпеть лишь те внецерковные крещения, которые совершены верным, евангельским именованием Троицы и притом обращены к евангельском Троице, а не к персонажам самовымышленных гностических мифов (поэтому даже крещения с правильной формулой, но с гностическим подтекстом, когда под «Духом» понималась некая «Мать», отвергались).

Другое возможное объяснение совершению таинств вне Церкви может быть современно-экуменическим: поскольку таинства совершает Бог и Он совершает их и за пределами православной Церкви, то приходится признать, что круг тех, кого Спаситель считает «своими» и к которым Он приходит, шире, чем те, кого «своими» считает земная Церковь.

Первое, имяславческое, объяснение трудноприемлимо в силу своего магизма, второе — в силу своих довольно-таки разрушительных экклезиологических и, возможно, догматических, последствий. Оттого по сути до сих пор православная мысль пребывает перед этим фактом православной истории в том же состоянии изумления. Но у одних это изумление благоговейно-послушное, как у св. Василия, у других — протестующее.

А когда о. Рафаил все же пробует разрешить эту проблему, он, видящий в моей позиции “новомодернизм”, вдруг сам начинает говорить как раз католическим языком (про “форму таинства”, лишенного содержания [433]).

Ну при чем тут правильность “формы”! Если некий дядя купит в софринском магазине митрополичье облачение и по всей форме начнет рукополагать священников, а затем рукоположенные им другие дяди попросят дать им приходы в Московской Патриархии — мы же не скажем, что “форма ранее совершенной хиротонии сохранялась, и после примирения с Церковью благодать наполнила форму”… [ffffffff]

И я просто не могу понять фразы: «Ересь не уничтожила дар Божий, а прекратила его действие, привела из динамичного состояния в статичное,… как вода превращается в лед» [434]. «Дар Божий» в таинстве — это благодать. Благодать — это Божия энергия. Энергия — это действие. Энергия Божия — это действие Божественной Природы вне нее. Так как же может действие не действовать? Тем более, если это действие Божие… Если действие Божие прекратилось, это означает, что огнь

Божественной энергии просто вернулся в Свой Источник, оставив поруганный храм, а не замерзнув в нем и не оставшись в хиротонисанном еретике, обретя какую-то ”статичность” [gggggggg]. Что за магические представления: мол, еретики выманивают Божию благодать своими пародиями на наши таинства; благодать послушно приходит, но, видя, что ей тут делать нечего — “статично” застывает, оставаясь обледенелой пленницей ереси! Если Бог знает, что это еретики, если они еретики в Его глазах, то зачем Он посылает им Свою благодать? Неужто Дух, дышащий где хочет, не может воспротивиться «правильно исполненной форме»? Да и зачем Богу, знающему будущее, давать Свою благодать тем еретикам, о которых Ему известно, что она так и пребудет в них “замерзшей”, ибо они не обратятся в православие (например, испанским католическим священникам XVI века)? Значит — или никакой “статично-замерзшей” благодати у еретиков нет, или же, если мы признаем все же наличие в них благодати, то это благодать действующая и, соответственно, созидающая Церковь…

Тут против о. Рафаила обращаются его же рассуждения о невозможности “неполной благодати”, ибо “таинства либо совершаются полностью, либо совсем не совершаются. Благодать не может быть несовершенной, а потому не может быть несовершенного таинства. Нельзя признать условного таинства…” [435].

И единственное, что мы можем засвидетельствовать — так это то, что в таинстве, совершаемом еретиком, таинство происходит, благодать его совершает не “условно” (ибо не может быть “условной” или формальной благодати). Однако, мы можем усомниться в том, как “пребывает”, как действует, сколь долго длится благодатное действие в еретике. Ересь ставит слишком много преград для благодати — больше, чем ставят грехи православных… Ересь разрушает Церковь почти столь же быстро, как благодать ее строит… [hhhhhhhh]

Впрочем, еще св. Иларион указывал те же трудности в августиновском богословии: “Схизматики, по учению блаженного Августина, имеют таинства, но без всякой пользы для спасения, а только во вред. Здесь у Августина даны зачатки позднейшего схоластического различения действительности таинств от их действенности. Таинства могут быть действительны, но недейственны. Трудно воспринять эту мысль, если отрешится от схоластической игры понятиями, а стоять на почверелигиозного опыта. Что же это за благодать, если она дает одно лишь зло? Схизматики, по мнению блаж. Августина, имея таинства, лишаются их благодатного и спасительного действия за свое отделение от Церкви. Невольно напрашивается возражение: Если у схизматиков нет Духа Святого, то как же совершается у них крещение? Блаженный Августин делает странное предположение, будтотолько в момент крещения Дух Святый действует и вне Церкви. Такое решение вопроса о примирении единства Церкви с действительностью таинств вне Церкви трудно признать удовлетворительным. Ведь схизматическое крещение совершается вне Церкви. Почему же крещение, хотя бы только в момент его совершения, и у схизматика бывает церковным? Ведь схизматик обращается не к Церкви, а к схизме, обращается, может быть, сделав сознательный выбор и сознательно осудив Церковь. У Августина заметны зачатки католическаго учения об opera operatum. Таинство представляется независимым от Церкви, а только от произнесения определенной формулы… Не важно, кто произносит эти слова — ложный христианин, еретик, схизматик, язычник или иудей — важно только одно, что слова произносятся вне Церкви. Ведь не в том же сущность христианства, что в нем дан сборник заклинательных формул, при посредстве которых человек может вынудить у Божества нужную себе сверхъестественную помощь?… Мы же можем только благодарить Бога, что учение Восточной Церкви слагалось вне сферы августинизма и мы эту сферу можем и должны считать чуждой для себя» [436].

Не согласившись с Августином, архиеп. Иларион предложил свой способ согласования церковной практики (принимающей некоторых еретиков без перекрещивания) и церковной теории.

Согласно его гипотезе (как кажется [iiiiiiii], разделяемой о. Рафаилом), никаких таинств у инославных христиан не совершается, и лишь по «икономии», по снисхождению — ради облегчения присоединения еретика к Православной Церкви, мы принимаем некрещеных людей в качестве епископов или священников, а сам факт воссоединения сразу дает им благодать, совершающую и крещение, и миропомазание, и хиротонию… [jjjjjjjj]

Эту довольно-таки фантастическую теорию критиковали и архиеп. Серафим (Соболев) [kkkkkkkk], и Московский Патриарх Сергий. Вот аргументы последнего:

«Если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких таинств нет, то… икономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности некрещеный, может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее таинствам, до Святого причащения включительно? Да и могут ли эти таинства принести для не-возрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподать другим благодать, которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники? Чтобы найти выход из этого тупика, защитники строгого мнения прибегают к героическому средству — решаются внести некоторую поправку в катехизическое учение о Церкви и таинствах. Церковь, говорят они, как носительница всей Полноты Божественных полномочий по управлению и раздаянию благодати, сама не связывается теми формами таинств, под которыми она учит преподавать ту или иную благодать в обычном порядке. Поэтому в случаях экстраординарных Церковь может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного таинства преподать благодать другого… Если… инославный принимается через миропомазание, это отнюдь не значит, чтобы крещение, полученное им в инославии, признавалось действительным, а только то, что, не повторяя формы крещения из снисхождения, Церковь преподает принимаемому благодать крещения вместе с миропомазанием и под его формой. Точно так же если, например, латинский или армянский священник принимается… через покаяние, в сущем сане, то это значит, что под формой покаяния ему преподаются сразу все нужные таинства: и крещение, и миропомазание, и хиротония. Изложенное объяснение подкупает, как и всякое гениальное изобретение, своей простотой и практической полезностью: им устраняются сразу все недоумения, и взаимоотношения церковной теории и практики получают почти прозрачную ясность. К сожалению, нельзя не видеть, что здесь недоумения именно устраняются или обходятся, а не разрешаются; гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным. В самом деле, каким образом

Церковь при каких бы то ни было обстоятельствах и во имя каких угодно наивысших побуждений может признать излишним крещение в установленной форме, когда есть совершенно ясное на этот предмет повеление Господа: „Вся языки крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа“ (Мф. 28, 19) или: „Иже имет веру и крестится, спасен будет“? (Мр. 16, 16)… В практике церковной, если ее понимать так, как рекомендуют защитники разбираемого мнения, окажутся… умолчания еще более недоуменные. В самом деле, к Церкви приходит человек, которого она по совести должна признать некрещеным. С точки зрения икономии она не имеет оснований особенно затруднять переход последователей данного исповедания. И вот, не желая болезненно затрагивать самочувствия человека, привыкшего себя считать крещеным, Церковь делает перед ним вид, будто считает его крещеным, и не повторяет крещения. А потом, преподавая ему миропомазание или разрешение грехов в таинстве исповеди, она незаметно для присоединяемого преподает ему под формою названных таинств и крещение. Но в таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий Ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, позволяющий оправдывать всякие злоупотребления при обращениях. Идя по этой линии, можно ведь оправдать и такие случаи, когда, например, индейцев или китайцев под каким-нибудь предлогом заманивали купаться или как бы ненарочно обрызгивали их водой, а в уме про себя произносили формулу крещения; или, пригласив старообрядцев приложиться к иконе праздника, незаметно от них помазывали их вместо обычного благословенного елея святым миром. Такие и им подобные случаи возможны лишь при слишком обывательском взгляде на святое крещение, когда оно представляется в виде какого-то магического обряда, который действует на человека и помимо его воли, и даже при его неведении об этом действии. Православная же наша Церковь полагает сущность крещения в „обещании Богу доброй совести“, т, е. в посредствуемом благодатию произвольном и сознательном решении крещаемого перейти от ветхой к новой жизни по Христу… Если бы Православная Церковь действительно признавала всех без исключения инославных в сущности некрещеными, но из видов церковной икономии желала бы преподать некоторым из них благодать крещения через таинство миропомазания или покаяния, то… она не сделала бы этого молча, как бы тайком, а непременно вынесла бы по сему предмету определенное постановление, чтобы и присоединяющий и присоединяемый могли вполне сознательно отнестись к тому, что они делают. Далее, если инославные имеют лишь пустые формы таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и пр.) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить своей икономии и на иноверцев?» [lllllll] [437] .

Аналогичны аргументы прот. Георгия Флоровского (знаю, что для о. Рафаила он не авторитет, но доводы есть доводы): «Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодатная пустота, и схизматики вообще и крещены не были и все еще пребывают в до-крещальном мраке, тем более необходима в действиях и суждениях Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое „снисхождение“ здесь неуместно и просто невозможно, и никакие уступки непозволительны… Можно ли допустить, в самом деле, что Церковь принимает тех или иных раскольников, и даже еретиков, в свой состав не через крещение только для того, чтобы облегчить им их решительный шаг?… Во всяком случае, это была бы очень опасная и опрометчивая уступчивость. Это былобы скорее потворство человеческой слабости, самолюбию и маловерию, и потворство тем более опасное, что оно создает всю видимость церковного признания схизматических таинств или священнодействий значимыми, и не только в восприятии схизматиков или внешних, но и в сознании самого церковного большинства, и даже властей церковных. И более того, этот образ действия потому и применяется, что он создает эту видимость… Если бы действительно Церковь была уверена до конца, что в расколах и ересях крещение не совершается, с какою бы целью воссоединяла она схизматиков без крещения?… Неужели же только для того, чтобы таким образом избавить их от ложного стыда в открытом признании, что они не были еше крещены?… Неужели же можно такой мотив признать достойным, убедительным и благословным?… Неужели же это к пользе новоначальных — воссоединять их через двусмысленность и умолчание?… Чтобы привести немощных и неразумных «неофитов» к недостающему им «ясному пониманию церковной благодати», тем более необходимо и уместно «исполнять над ними внешнее действие крещения», вместо того чтобы притворным приспособлением к их «обидчивости» подавать им и многим другим не только повод, но и основание обманываться и впредь. И спрашивается, кто дал Церкви это право даже не изменять, но попросту отменять «внешнее действие крещения», совершая его в подобных случаях только умственно, подразумевательно или интенционально, во время совершения «второго таинства» (над некрещеным…). «Икономическое» толкование не есть учение Церкви. Это есть только частное «богословское мнение», очень позднее и спорное, возникшее в период богословской растерянности, в торопливом стремлении как можно резче размежеваться с римским богословием» [438].

Те же доводы — у протоиерея Николая Афанасьева, когда он сопоставляет богословскую теорию с канонической практикой: «Церковная икономия оказывается сильнее богословского мнения. Когда Василий Велкиий, высказывая свое личное мнение, не отказывается подчиниться решению большинства, это до известной степени понятно, но совершенно непонятно, когда Василий, будучи твердо убежден в недействительности таинства раскольников и обосновывая богословски эту недействительность, тем не менее объявляет их действительными. В церковных делах мнение большинства превозмогает, но, конечно, до известного предела. Василий Великий как будто не замечал, что нельзя признавать благодатно действительными те таинства, которые сами по себе лишены благодати, даже если это делается «для назидания многих". Вопрос, который стоял перед Василием, заключался не в том, принимать или не принимать таинства раскольников, а в том, действительны они или недействительны. Для Василия, как для каждого церковного деятеля, следование мнению большинства должно было означать приятие этого мнения, как истинного, а не приятие небывшего, как бывшего. Церковная власть может в порядке церковной икономии смягчить свои правила, как, например, правила приема кающихся в церковное общение, но церковная власть не может неблагодатное сделать благодатным… В словах Василия Великого имеется недолжное смешение благодати и права. В правовом порядке некоторые действия, признаваемые незаконными, можно объявить допустимыми, но этого нельзя сделать в области благодатной жизни. Государственная законодательная власть может незаконное сделать законным, но церковная законодательная власть не может неблагодатное сделать благодатным. В оправдание Василия можно сказать, что его точка зрения отчасти была вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о таинствах. Вероятно, он не был глубоко убежден ни в правильности своего мнения, ни в ошибочности практики, основанной на противоположном мнении" [439].

Позиция радикальной «икономии» архиеп. Илариона разрешает языческого первосвященника принимать «в сущем сане» в Церковь, предоставляя ему сразу сан хоть и патриарха. Вот если вдруг далай-лама пожелает соединиться с Церковью — то его можно и не крестить, а сразу объявить его Патриархом Тибета — если только он согласится вместо своих тантрических ритуалов совершать златоустову Литургию… Ибо «по соображениям церковной икономии ради мира Церкви можно принимать раскольнических клириков в их сане, уповая, что за единение с Церковью Господь дарует им благодать священства» [440]. И оговорка «раскольнических клириков» не спасает положения. Ведь экклезиология вл. Илариона и св.

Киприана «не делает никакого различия между всеми противниками Церкви» [441]. А оттого и генерал КГБ, и раввин, и верховный шаман — буде они перейдут со своими подчиненнымии — могут быть приняты «в сущем сане» и ради радости единения их с Церковью можно объявить их епископами и, не одевая на них крещальных крестиков, вручить им сразу панагии…

Что — я утрирую позицию св. Илариона? Ничуть. Ведь он вполне четко понимает, что предлагает «в сущем сане», без крещения, по «икономии» принимать нехристиан. Именно так — не «заблуждающихся христиан», не «инославных христиан», а именно и просто — нехристиан. Ибо по его мнению «католики для меня — не Церковь, а следовательно и не христиане» [442]. И тут уж действительно невозможно сделать никаких различий между нехристианами — атеистами и католиками. И если одних нехристей можно объявить «ради блага церковного» епископами, то отчего же при нужде не сделать этого с другой группой нехристей же? Что дозволено с католиками отчего же не дозволить в обращении с лидерами язычников или с руководителями кружков «научного атеизма»?

Если и в самом деле «Церковь — это оазис, кругом которого безблагодатная пустыня,… и это равно относится и к язычнику, и к еретику, и к раскольнику» [443], то отчего же одна горсть этого песка, будучи заносимой внутрь церкви, погружается в крещальную воду, а другая сразу возводится на епископский трон? Только из соображений удобства и пастырско-политической выгоды? Но не слишком ли иезуитским оказывается такое богословие?

Если бы Церковь разнообразила чиноприемы лишь по соображениям икономии, то именно к расколам она прилагала бы наибольшую строгость. Ведь чем ближе отсеченная часть к Церкви — тем важнее обнажить ее глубинную нецерковность, неочевидную для многих из пребывающих в расколе. А для того, чтобы черта, разделяющая Церковь от псевдоправославия, стала яснее, и нужно было бы поставить возможно более высокий порог. Тогда отказ в признании раскольничьего крещения был бы шоком, понуждающим раскольников всерьез задуматься о своих отношениях со Вселенской Церковью… Иногда — именно в порядке «икономии» — Церковь так и поступает. Но ее собственные каноны, напротив, предписывают более мягкое отношение к расколам. Значит, не только «икономией» диктуется наличие разных путей к воссоединению с Церковью. Значит, учитывается не только «психология», но и «онтология» иноверных христиан. Церковь учитывает не только то, что они сами думают о своих отношениях со Христом. У Церкви есть еще и свое видение меры разрушенности связи со Христом у разных христианских общин.

Это видение выразилось, в частности, в деяниях св. патриарха Тихона и Всероссийского поместного Собора 1917–1918 годов. Если бы инославные христиане и язычники были равно удалены от Бога (и от Христовой Церкви) — то зачем было бы просить их молиться о гонимой Русской Церкви? А ведь именно об этом просил св. Тихон председателя экуменической инициативы «Вера и церковное устройство» епископа Андерсона от имени Собора. Собор «призывает всех христиан объединиться в горячих молитвах с Русской церковью в ее борьбе против врагов Христа и религии». При этом Патриарх посылает благословение на созыв всемирной экуменической конференции «Веры и церковного устройства» [444].

А на своем последнем заседании Собор утвердил постановление Отдела по Соединению Церквей. 1 августа 1918 года 33 члена Собора [mmmmmmmm] выступили с инициативой о создании такого Отдела: «Главный мотив нашей просьбы — Освященный Собор Православной Русской Церкви, собравшийся в исключительно тяжких для всей Христианской Церкви условиях, когда волны неверия и безбожия грозят самому существованию Христианской Церкви, взял бы на себя огромную ответственность перед историей, если бы не поднял вопроса о соединении Христианских Церквей… Задача Отдела — подготовить материал для решения настоящего Собора по этому вопросу и дальнейшего направления дела в период междусоборный» [445]. Приняв эту просьбу, Собор создал свой соответствующий Отдел, который успел провести семь заседаний. И 7 (20) сентября 1918 года Собор утвердил постановление этого своего Отдела: «Считая единение христианских Церквей особенно желательным в переживаемое время напряженной борьбы с неверием, Священный Собор благословляет труды и усилия лиц, работающих над изысканием пути к единению, для разрешения трудностей на пути к единению и для возможного содействия к скорейшему достижению конечной цели» [446].

Так что церковное решение вопроса о том, может ли христианство быть неправославным и при этом все же христианством, оказалось другим, чем у св. Киприана Карфагенского — любимого поставщика цитат для современных ревнителей.

Дискуссии по вопросу о границах Церкви и о пространстве действия благодати ведутся в Церкви, по сути, всю ее историю. И точки зрения высказывались разные. Хотя бы поэтому всерьез меня удивило в брошюре архимандрита Рафаила только одно: ее название (скорее всего, данное издательством, а не автором) — “Вызов новомодернизма”.

Во-первых, общецерковная православная позиция по этому вопросу не является столь однозначной, как хотелось бы о. Рафаилу — «здесь необходимо напомнить, что учение о Церкви не получило сколь-нибудь развернутого выражения на семи Вселенских соборах и попытки его систематизации предпринимались только в западной схоластической традиции с ее теократическим социологизмом» [447]; “Церковное сознание в Византии так и не смогло преодолеть разрыва между богословским мнением, склоняющимся к полному отрицанию действительности таинства крещения еретиков и раскольников, к церковной практикой, признающей крещение еретиков. Однако ни то, ни другое мнение не оформлялось в какое-либо принципиальное учение, и потому вопрос о приеме в Церковь еретиков не вышел из стадии фактического решения отдельных конкретных случаев… Православная Церковь и до сегодняшнего дня остается при практике, не обусловленной богословским учением, или при учении, не оправдывающем практику. Эта неудача согласовать одно и другое вызвана неясностью догматического учения о Церкви, в частности, неопределенностью учения о границах Церкви, то есть в какой мере и как нарушается церковная ткань по мере удаления от православия и где она окончательно разрушается» [448].

И потому говорить “об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева” слишком поспешно. Сначала надо установить, что истинный церковный взгляд твердо и неизменно установлен соборным разумом Церкви, — а потом уже говорить, что вот это суждение такого-то церковного писателя этот взгляд искажает.

Во-вторых, откуда вдруг взялся «вызов новомодернизма»? При том, что в “Вызове экуменизма” я предупредил, что мои предположения о действии благодати вне Православной Церкви являются дискутируемыми в церковной среде, все же и излагаемая мною точка зрения не выдумана мною и является достаточно традиционной.

Можно было бы даже не обосновывать ее укорененность в церковной традиции после републикации статьи митрополита Сергия. Проведенный им строгий (подчеркнуто юридический) анализ канонического послания св. Василия Великого святителю Амфилохию привел его к выводу: “Принимая от Церкви то, что ему недостает, обращающийся сохраняет на себе все те действительные таинства, какие могло ему дать его инославное общество, т. е. Сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное ею… Она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и евхаристии, “некое правило общения” с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным таинствам” [449].

Мне близки суждения приснопамятного митрополита Николая (Ярушевича): “Православная Церковь, сохраняющая наследие древней неразделенной Церкви, никогда не смотрела безнадежно на христианские общества, отделившиеся от церковного древа. Оторвавшись от питающего источника, они, подобно ветвям, отломленным от древа, продолжают сохранять в себе его влагу и при известных условиях могут не только зеленеть, но даже цвести и приносить плоды. И действительно, Православная Церковь, признавая крещение у инославных христиан, усматривает различные степени их отчуждения от церковного Тела” [450]. Что, и митрополит Николай — модернист?

Вот размышления крупнейшего церковного историка В. В. Болотова: «в кафолической церкви никак не хотели возлагать рук на донатистских епископов при обращении их в кафолическую церковь и в ознаменование покаяния, чтобы таким образом не оскорбить не простого человека, а благодать таинства, в нем пребывающую. Таким образом, существование благодатных таинств в обществах некафолических здесь признано самым решительным образом. Оставалось теперь для кафоликов показать, почему же положение, что „вне церкви нет спасения“ безусловно истинно. Августин учил, что благодать таинств преподается действительно у донатистов и других не искажающих веры сектантов. Но только эта благодать, при отделении от церкви, не служит во спасение. Церковь кафолическая IV и V вв., как и ранее, оставалась исключительной носительницей всей таинственной благодати. Но только, по мнению Августина, не всегда она являлась этою носительницей и раздаятельницей непосредственно [nnnnnnnn]. Схизматические общества, удерживавшие и по своем отделении от церкви свою церковную веру, с точки зрения Августина, доходили на ручейки, отделившиеся от главного потока. Они содержат ту же самую веру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности без пользы засохнуть, если не сольются с главным руслом и не войдут в единство основного течения. Благодать, преподанная донатистами, есть благодать действительная. Поэтому совершаемые таинства действительны у донатистов, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этой благодатью, каждый получивший ее должен обратиться к кафолической церкви. Кафолическая церковь представляет ту благодатную атмосферу, без которой спасение для отдельного лица невозможно. Таинства, полученные вне кафолической церкви, походят на огонь, который продолжает гореть, хотя снаружи покрывается пеплом. Этот огонь не дает ни полного тепла, ни света. Нужно, чтобы тлеющие уголья возвратились в чистую атмосферу кафолической церкви, и тогда покрытый теплом огонь загорится ярким и полным пламенем… С точки зрения кафоликов, человек и в отделении от церкви до известной степени может являться носителем благодати» [451]. («Кафолики» этого текста — не католики, а представители вселенской («кафолической») Церкви в противоположность локальному африканскому расколу донатистов).

Именно эта экклезиология, поддержанная авторитетом святителя Филарета, стала основой всей церковной политики XIX–XX веков. Почитайте резолюцию об экуменизме всеправославного московского совещания 1948 года… Это совещание заняло самую жесткую позицию по вопросу об участии в экуменическом движении: тогда православные Церкви отказались от вхождения в ВСЦ. Но вчитайтесь в текст этого решения — и вы увидите, что взгляды Всеправославного Совещания были очень близки именно к филаретовским, а не иларионовским: в устах святителя Илариона непредставимы выражения типа «Экуменическое движение… слишком преждевременно отвергло уверенность в возможности воссоединения Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви», «попытки к благодатному воссоединению Церквей» [452].

Вслушайтесь в слова святителя Луки (Войно-Ясенецкого): «На реке Божией треснул лед равнодушия и взаимного непонимания и незнакомства между Русской Церковью, Лютеранской, Англиканской и другими западными церквами и церковными общинами… Наши делегации увидели у них глубокое благочестие и любовь к Господу нашему Иисусу Христу… Начало единения нашей Православной Церкви и западными протестантскими церквами считаем мы едва ли не важнейшей из многих заслуг пред Богом нашего Святейшего Патриарха» [oooooooo].

Имея таких наставников, как святитель Филарет Московский, архиеп. Никодим, патриарх Сергий, митрополит Николай, В. В. Болотов, зная, что такая позиция характерна даже для старообрядцев [pppppppp] и присуща даже некоторым из афонских подвижников [qqqqqqqq], я полагаю, что имею основания — как минимум не считать свою позицию “новомодернистской”.

Зная, что я следую и моим официальным учителям из Московской Духовной Академии [rrrrrrrr], и неофициальным наставникам, питавшим меня «самиздатской» церковной литературой [ssssssss] — я не могу считать, будто я бросаю какой-то «вызов» воспитавшей меня традиции.

Зная, что не отказывал инославным христианам в имени христиан и в подлинно христианских духовных переживаниях прот. Всеволод Шпиллер, общиной духовных детей и наследников которого и создан Свято-Тихоновский Православный Богословский Институт, где я преподаю, — я не чувствую себя самоуверенным одиночкой [tttttttt].

Зная, что схожая позиция (и, пожалуй, даже еще более терпимая по отношению к инославию) характерна для нынешнего Патриарха Алексия II [uuuuuuuu] (как и для его предшественников — Алексия I и Пимена), — я отнюдь не ощущаю себя церковным диссидентом, который “выбирает теологумены по своему личному вкусу или полемической заинтересованности” [453].

Теперь, после Архиерейского Собора, состоявшегося в августе 2000 года, я могу сопоставить преждenаписанное мною с соборным суждением нашей Церкви. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятые Собором, гласят: «Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство Крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя пришедшего во плоти (1 Ин. 1, 1–2; 4, 2, 9), и искреннее благочестие. Существование различных чиноприемов (через Крещение, через Миропомазание, через Покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» [454].

Есть очевидная разница в жизненном пути светского ученого и богослова. Для светского ученого высшая радость в открытии. Ученый считает честью для себя сказать «новое слово», «свое слово» в науке. Высшей же радостью для церковного проповедника является иное: узнать, что сказанное тобою вчера, сегодня, после розысков по книжным полкам и после опросов духовно опытных людей, оказалось не «новым», не «моим», а просто церковным. «Слава Богу — пронесло! То, что я вчера сболтнул, оказалось не дурью, а суждением, которое и прежде меня высказывалось Отцами и иерархами, да просто я о том не знал. Ну, вот и слава Богу — значит и я, несмотря на все свои грехи, хотя бы в своих словах и мыслях все же не вполне чужд Церкви и ее духу!»… Оттого для меня было столь радостно постановление Собора о принципах нашего отношения к экуменизму. Я не участвовал в подготовке этого текста, и лишь после Собра сличил его постановление с тем, я писал в своей книге. И — обрадовался…

Отец Рафаил, скорее всего, огорчился. Но я не прошу от него согласия со мною. Что архимандриту подлаживаться под диакона! Но с Собором-то согласиться не зазорно!

Кроме того, архимандрит Рафаил несколько поторопился то, о чем я лишь вопрошаю, отождествить с моим убеждением. Я спрашиваю — «Возможно ли?». Я призываю не торопиться с тотально-отрицательным ответом. И опять же — не вижу никакого «новомодернизма» в своем вопросе и призыве.

Напомню случай из «Древнего Патерика». «Авва Исаак Фивейский пришел в киновию, увидел брата, впадшего в грех, и осудил его. Когда возвратился он в пустыню, пришел Ангел, стал пред дверьми кельи его, и говорил: Не пущу тебя войти. Авва умолял его, говоря: Какая сему причина? — Ангел сказал ему в ответ: Бог послал меня к тебе, говоря: спроси его, куда велит Мне бросить падшего брата? — Авва тотчас повергся на земле, говоря: согрешил, прости меня!». [455]

Пусть каждый из нас представит себя на месте аввы Исаака. И вот Ангел приносит на твой суд душу новопреставленного католика и спрашивает: «куда велишь Мне бросить падшего брата?”. Каков будет наш ответ?…

Здесь уместнее сдержанность, чем осуждающий азарт. «Спрашиваете Вы: что будет с умершими младенцами еврейскими и вообще с евреями? нам не открыто это, и потому достаточно нам только веровать, что будет с ними так, как этого требует Божественная Любовь и Божественная Правда. Когда о вопросах подобного рода размышлял преп. Антоний Великий, ему не было открыто ничего по существу этих вопросов, а только сказано было свыше: „Антоний! себе внимай!“, то есть позаботься о своем собственном спасении, а спасение остальных людей предоставь Промыслу Божию, который неполезно тебе знать в настоящей жизни. Этим откровением нужно ограничиваться и нам в пределах нашей земной жизни», — говорил духовник Царственных страстотерпцев [456].

Не могу в данном случае сослаться на письменный источник, но в устных преданиях, полагаю, очень многие церковные люди слышали слова, обычно возводимые к одному из последних оптинских старцев, который на вопрос «Спасутся ли кталики?» ответил — «Я не знаю, спасутся католики или нет. Я знаю одно: если я стану католиком — я погибну» [vvvvvvvv].

Поэтому все-таки лучше не брать на себя служения распределения последних судеб. Именно к этому — к осторожности и молчанию — я и призываю. И совсем не проповедую доктрины “всеобщего спасения” [wwwwwwwww]. Всё же призыв к молчанию и проповедь некоего учения — это разные вещи…

Богослову же вообще не стыдно говорить: “Не знаю”. Да, вопрос о границах церкви неясен. Но разве само православие не учит нас жить с неясными ответами. Наши вероучительные догматы разве ясны? Есть ли хоть один православный человек, которому «ясен» догмат о Триединстве? Укажите мне хоть одного философа, который вполне «уяснил» бы себе, как совместить веру в Бога как во Вседержителя, без воли Которого и волос с головы не упадет и слово с языка не сорвется, и Который еще до творения вселенной предвидел все, что в ней произойдет — и веру в нашу свободу и ответственность?

Вот и в вопросе о границах Церкви порой уместно напоминать себе, что не все тут ясно. Уместно думать — вопросами, причем не торопясь появившиеся вопросы тут же глушить легкими ответами.

По трезвому замечанию иером. Серафима (Роуза), «экуменизм — ересь лишь в том случае, если действительно отрицается, что православие есть истинная Церковь Христова. Мало кто из православных участников экуменистического движения зашел так далеко, большинство же никогда не выражали ложную точку зрения, а некоторые только раздражали протестантов-

экуменистов частыми заявлениями, что Православие — это Церковь Христова… Крайности в борьбе за истинное Православие в наше время только мешают» [457].

В случае отрицания тождества Православной Церкви Церкви Апостольской экуменизм есть суждение о самой нашей Церкви и суждение неверное. Ересь это именно неверное изложение церковной веры, это неудачная попытка изложить ение восприятие я Церковью самой себя. Суждения церковного человека о внецерковном мире могут быть ошибочны, но не могут быть еретичны. Экуменические же тезисы обычно есть предположения о статусе нецерковных общин. А потому даже тот, кто признает наличие спасающей благодати у других, у «внешних», например, у католиков, высказывает, может быть и ошибочное суждение, но не еретическое…

И оттого так странны церковные распри по вопросу об экуменизме: стоит ли преследовать своих лишь из-за того, что они иначе думают о других? “Кто ты, осуждающий чужого раба? Перед своим Господом стоит он, или падает» (Римл. 14,4).

Оттого — гласит определение Архиерейского Собора 2000 года — «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: *Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, *столп и утверждение истины*», но при этом «Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. 1,16–17).

Так “спасутся ли католики?” Но мистическая реальность — не наша реальность. Не мы в ней распоряжаемся. Мы сами лишь позваны. Мы сами лишь приглашены, нас самих лишь терпят. Может ли гость сказать хозяину, что сервировать стол надо лишь так, а не иначе (например, ни в коем случае не предлагать неквасного хлеба)? Может ли он посоветовать хозяину, что вот тех вообще допускать к трапезе нельзя?

Они ушли от нас — ушли ли они тем самым от Христа? Они не поняли глубины мысли восточных отцов. Понимаем ли мы ее? Были ли в Церкви те, кто жил до каппадокийцев? Находятся ли в Церкви те православные, кто прочитав Льюиса, переняли его (вполне латинско-августиновское) представление о Троице? Не похожи ли мы на работников первого часа, не говорим ли мы: “Господи, мы работали больше всех, только нам дай награду. Мы-то постились и подвизались вон сколько, а зачем же Ты, Господи, приемлешь этих ленивых католиков, что постятся лишь час до Причастия?”.

Надо искать полноту, но не отвергать неполноту. Может ли быть, что не только совершенная, но и ущербная тяга ко Христу приемлется Им? Если полноту духовного опыта мы обретаем в православии — означает ли это, что остальные — вне Христа? Приемлет ли Христос лишь чемпионов?

…О. Рафаил в полемической увлеченности возражает: «О. Андрей задает вопрос, о котором можно спрашивать собеседника только хихикая в кулак и подмигивая: Приемлет ли Христос лишь чемпионов?» [458]. По мнению о. Рафаила, только в «шутку» можно говорить о жизни христиан как о чемпионате [459]. Но ведь у Отцов этот образ является традиционным: мир подобен ристалищу, жизнь — состязанию борцов, а сами подвижники — атлетам… Так что, во-первых, мое выражение традиционно, а не «новомодерново». Во-вторых, это совсем не шутка.

Вопрос вот в чем: если православный христианин не достиг вершины, т. е. не сподобился при жизни осияния Фаворским светом — означает ли это, что он проиграл, что он погиб? Не следует? Не только монахи-исихасты могут спастись? Но где тогда то состояние ума и души, из которого Господь уже не вытаскивает?… Не шучу я. А просто призываю признаваться в недостаточности наших знаний по этому вопросу. И на вопрос «Погиб ли такой-то?» не выдавать поспешных ответов.

Неполнота страшна, если она отрицает Полноту, если она воинственно невежественна. Вопрос о Традиции не может сводиться лишь к вопросу о ее вершине. Не менее важно для нас знать, где ее нижняя граница. У всех ли нас и всегда ли — православящая молитва? Все ли приступающие к Чаше смогут отличить арианство от православия? Скорее наоборот — достаточно хотя бы раз поприсутствовать на экзамене по догматическому богословию в секторе заочного обучения Московской семинарии (где отчитываются в своих знаниях приходские священники, не имеющие возможности учиться на стационаре), чтобы навсегда избавиться от иллюзий легкого и строгого определения границ Церкви.

Всегда ли фатально влияет неверное богословское мнение на духовную жизнь? Особенно такое мнение, которого придерживаются иерархи и богословы, но которое совершенно неизвестно рядовому прихожанину? Об этом спрашивал Алексей Хомяков — “Вопрос вовсе не в том, лишаются ли протестанты или латиняне надежды вечнаго спасения? Так ли ужасен их грех, что осуждает их на вечную погибель? Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение в милосердии Всевышняго (вопрос, о котором однако часто, долго и горячо спорили). Весь вопрос заключается в том, обладают ли они истиною? Сохранили ль церковное предание во всей его чистоте? Если окажется, что нет: то возможно ли согласие?” [460].

Тот же вопрос о мере окраденности духовной жизни людей в силу того, что их епископы усвоили неправославную доктрину, ставил В. Болотов в докладной записке Синоду по поводу присоединения к Православной Церкви персидских несториан (айсоров): “Предки айсоров без собственного согласия и ведома оказались вне православной церкви. Отделение несториан от православной Церкви произошло по вине епископов без участия народа… Предки айсоров как христиане вне пределов византийской империи не имели даже возможности в 431 г. принять участие в третьем вселенском соборе во Ефесе. Лишь около 484 года несторианство как догмат было навязано христианам персидским; но и это не было движение, возникшее из недр самой церкви персидской. Нет, озлобленные против Византии, против монофиситствующей политики императора Зенона, изгнанники едесские, прибыв в Персию, встали во главе движения. Один из них (Бар Саума) указал шаху на

несторианское учение как на средство положить непроходимую бездну между христианами Персии и христианами Византии. После этого персидское правительство могло отложить свои вечные подозрения, что персидские христиане народ политически неблагонадежный и тяготеет к римской империи, — и предоставить этим верноподанным своим спокойное существование. При поддержке правительства, путем даже кровавого гонения Бар Саума сломил встреченное им сопротивление довольно упорное. Доктрина, проведенная в жизнь подобными средствами, не могла стать особенно любезной народу… И когда в VI и VII вв. персидские мученики проливали свою кровь, они умирали не за несторианские еретические тенденции, а за Христа апостолов и кафолической церкви… Не раз была высказываема мысль, что воссоединение айсоров должно совершить постепенно, по мере подготовки обращаемых к сознательному усвоению истин православия. Однако сколько бы всероссийская Церковь с этой целью ни устраивала школ для айсоров, дать всем им богословское академическое образование она не в состоянии. А догматика несторианства настолько темна и сложна, что требует по меньшей мере высшее богословское образование для того, чтобы обращаемые могли разумно и сознательно осудить свои прежние заблуждения. Глубоко прав высокопреосв. Вениамин, что опровергать несторианство, теперь самим айсорам неизвестное, значило бы сперва учить их несторианству… Эти айсоры и армяногрегориане нуждаются не в обращении, а в церковном общении” [461] [xxxxxxxx].

В общем, не так уж трудно показать ошибочность той или иной богословской доктрины, ее еретичность. Но когда речь заходит о людях, которые оказались (зачастую не по своей воле и не по своему выбору) в сфере влияния ереси, то приходится говорить осторожнее: “меру гибельности для них их еретичества нам знать не дано” [462].

Да — “вне Церкви нет спасения” [yyyyyyyy]. Но где границы Церкви? Можем ли мы сказать, что сразу же за границей канонических православных юрисдикций начинается совершенно безблагодатная пустыня? Или какие-то благодатные токи, которые берут свое начало именно в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, пусть ослабленно, но питают собою общины, находящиеся вне Православия — одни в большей мере, другие в меньшей? [zzzzzzzz]

Блаж. Августин полагал, что между церковной полнотой и безблагодатной пустыней есть переходные области. «Они отступили от нас в том, в чем не согласны с нами; но в том, в чем согласуются, они пребывают с нами. Если уклонившись от единения, они захотели делать нечто иное, в сравнении с тем, что делается в церкви, то в этом они действительно уклонились и отпали оть церкви. Но если они хотят делать что-нибудь так, как делали в единении, где они получили это и научились сему, в этом они не отделились от церкви» (О Крещении 1,2).

И, кстати, чем позднее та или иная ересь отходила от Церкви, тем больше ясно сформулированного православного предания, тем больше опыта церковного бытия она уносила с собою [aaaaaaaaa]. Еретики первых трех веков уносили только Евангелия, но их учение о разных богах разных Заветов, враждующих между собою, резко отличалось от церковного. Ариане вышли из Церкви, когда уже окончательно была уяснена Боговдохновенность книг Ветхого Завета — и они признавали все Писание. Христологические ереси IV–VII столетий усвоили те уроки тройческого богословия, что были наработаны в Церкви в предыдущую эпоху арианских споров. Католики соединены с православием не только Писанием, но и преданием всех Вселенских соборов…

Надо уметь видеть смешение больного и здорового. Справедливо замечает Августин: «если приведут к врачу кого-нибудь страдающего болезнью в одном члене, и врач скажет, что больной умрет, если не будет приложено попечение о нем: не думаю, чтобы приведшие больного настолько были глупы, что, пересчитав здоровые члены больного, ответили бы врачу и сказали: ужели столько членов недостаточно для сохранения жизни больного? Конечно, они не скажут сего, а предложат позаботиться о больном. Но при этом, с другой стороны, они не станут просить врача и о том, чтобы он приложил свое искусство и к здоровым членам больного» (О единственности крещения, 3). И в ересях есть нечто здраво-церковное. Не стоит в полемическом преувеличении зачеркивать все, что есть в жизни инославных христиан. Не стоит и закрывать глаза на то, что есть в их вере болезненно-искаженного. Но при этом стоит попробовать понять: чем же именно живет вот этот человек: дорожит ли он в своей вере тем, что в ней есть именно «своего», или же тем, что является церковным.

Так “спасутся ли католики?” В качестве “римо-католиков” — вряд ли. В качестве просто христиан — возможно. Спасти их могло бы не то, что есть в латинстве “специфического”, не вера в папскую непогрешимость, в чистилище или Filioque. Их может спасти то, что осталось в западной церкви от древнего ее православного наследия. То есть — западный христианин мог бы быть спасен именно вопреки тому, что он “римо-католик”. В конце концов, по верному слову о. Георгия Флоровского, “Папизмом Рим не исчерпывается” [463].

И здесь важно избежать двух крайностей. Одна — крайность, которую можно назвать эксклюзивным богословием: за пределами нашей Церкви благодати нет и быть не может. Вторая же — инклюзивная модель, полагающая, что Православие есть лишь частный случай проявления благодати, и потому Православная Церковь не может и не должна восполнять своими таинствами тот полновесный благодатный опыт, который наличествует и в других «Церквах-сестрах».

Основная линия православной мысли, представленная и именами Святых, и именами авторитетных богословов, придерживается срединного пути. Неправославные христиане — тоже христиане. И опыт благодати Христовой может быть им знаком — но не в такой полноте, в какой этот опыт доступен человеку, решившемуся идти по Православному пути. Во всяком случае описание *всего* душевного и духовного опыта католиков и протестантов как всецелой “прелести” (хотя моменты прелести там порою очень ярки) вряд ли было бы корректным и доказуемым.

Св. Филарет Московский не решался называть католиков еретиками [bbbbbbbbb].

Св. Феофан Затворник предполагал наличие доброкачественного духовного опыта и у отдельных людей, вставших на путь подвижничества вне Православной Церкви. Он так писал о трудах Франциска Сальского, в католичестве почитаемого святым: “Можете для перевода с французского взять *Руководство к христианской жизни* Франциска де Саль. У меня есть она. Перевод *Невидимой брани* кончен. Перевожу с французского подобное Францискову руководство, — которое немножко

потоньше его, посозерцательнее… Может, я сам до него (Франциска) доберусь. Теперь перевожу — подобную же книгу… Писал вам, что взялся переводить нечто. Дошло до статей о молитве. Темная какая-то путаница! И остановился. Латиняне умную молитву не по нашему понимают. Она у них — Богомыслие, заключаемое молитвою. А это хотя плодотворное упражнение, но не есть молитва. Не знаю, придет ли охота переделывать. В *Невидимой брани* (которая есть перевод тоже католической книги) я переменил… Отчего я попятился от него? От того, что непременно придется переделывать многое. В *Невидимой брани* многие главы переделаны. Та книга католиком писана, а католики об умной молитве и иных вещах подвижнических иначе от нас судят. Помните, я писал: перевожу книгу, похожую на *Невидимую брань*. Дошло до молитвы — и стал. Я, говорит, буду говорить только об умной молитве и пошел точать… о молитве только слова два сказал, а далее все — meditation и meditation. 20 с лишним глав. И все как-то мудрено. И поправке трудно поддается. Я и бросил — пока наберусь мужества. Ничего — переводите. Выгладим, вычистим” [464].

Как видим, св. Феофан, ясно понимая разницу между православной духовностью и католической, все же далек от стилизации всего западного духовного опыта под сплошную “прелесть”. И переводить католическую литературу св. Феофан советует не студентке филфака, а тайной монахине-схимнице…

О наличии доброго опыта в жизни католических монахов говорил и преп. Максим Грек в «Послании о францисканцах и доминиканцах». В этом послании, адресованном неизвестному архиепископу, Максим Грек рассказывает о том, что «сам своима очима и ушию и видех и слышах в юности моей, время довольно пожив в стране италийской». Он с похвалой отзывается о францисканцах и доминиканцах, которые «подобие древним нестяжателно и безмятежно житие лю*безно* проходяти делом съвръшают. Едино у них дело прилежно и едино стяжание любимо — богодуховенных писаний поучение непрестанно и еще по церквам учити без лености люди словом божим» [465].

Как видим, даже испытав личное разочарование в католицизме и вернувшись к православию, Максим Грек долго сохранял положительные впечатления об образе жизни нищенствующих монахов. Западные католические реминисценции пронизывают и другое произведение Максима Грека — «Повесть страшну и достопамятну и о совершенном иноческом жительстве».

С сочувствием он пишет о строгих нравах картезианцев, отсутствии. у них имений (картезианцы пропитание себе добывают путем ежедневного сбора милостыни в городе), соблюдении равенства между братьями, выборах игуменов на соборах, а не посредством «сребра и злата». Все эти достоинства картезианских монахов являются, с точки зрения Максима Грека, результатом исполнения ими своих обетов и евангельских заповедей. Чистоту и строгость жизни картезианцев Максим Грек противопоставляет нравственному упадку православного монашества. «Где найдешь у них особую какую-нибудь вкусную пищу или питие, или какой-нибудь овощ, или что-либо подобное, услаждающее гортань? Где у них стяжание золота или серебра? Где празднословие, или скверномословие, или безвременный и безчинный смех? Пьянства же и излишнего сладкопитания у них и не слышно было; сребролюбие, и лихоимание, и росты, и лукавство почиталось у них мерзким и проклятым, одежда была у них власяная, вся белая, обозначающая чистоту их жительства; ложь и ослушание и прекословие окончательно у них исчезли. Где у них отвержение обетов, данных Богу при пострижении? Отнюдь не найдешь, хотя бы и много потрудился. Но и другой обители для перемещения они не знали, — не как мы ныне часто переходим по безчинию своему из одной обители в другую, влекомые легкомыслием ума своего… Услышим и о другом существующем у них порядке, угодном Богу и спасительном для избравших иноческое житие…Удобно исправляется ими главнейшая добродетель — любовь к Богу и к ближнему, ради чего они день и ночь трудятся в изучении Священного Писания, просвещаемые которым более и более разжигают в себе угль божественного желания и, движимые и руководимые им, не могут умалчивать спасительное и учительное слово во славу Божию, но непрестанно поучают в церкви, проповедуя благодать Господню и доказывая всякому человеку благость Его к тем, которые живут согласно воли Божией, совершая свое спасение со страхом Божиим» [466].

Повествует преп. Макисм и о чудесах, которые Господь творит по молитвам картезианских монахов и подает их, «содействуя этим спасению многих» [467]. О католическом проповеднике Савонароле Максим Грек пишет с глубочайшим пиететом, как о религиозно-нравственном реформаторе, муже, исполненном «всякой премудрости и разума богодохновенных писаний, великий подвижник и обильно украшенный божественной ревностью» [468]. В начале «Повести», желая избежать упреков в «латинстве», преп. Максим говорит: «Пусть не возбуждает против них сомнение то обстоятельство, что хотящий всем человеком спастися и в разум истины приити совершил такое преславное чудо между людьми, преданными латинскому учению Ибо божественная благодать обыкла всему всем людям простирать неизреченные дары и благотворения от своих щедрот, являя себя таким образом всем вообще по вселенной и обращая к себе творение свое» [469]. В конце же этого своего труда преп. Максим специально оговаривает, что написал ее с целью побудить православных монахов к исполнению обетов, дабы не оказаться хуже католических («да не обрящемся их втории»).

Целью же своей проповеди преп. Максим в данном случае поставил показать, что «латиняне хотя и во многом соблазнились, но не окончательно отпали от веры, надежды и любви ко Христу Богу» [470].

И понятно, что признание наличия не есть свидетельство о полноте. Богословский тезис о том, что «вне Церкви нет спасения» не требует в качестве дополнения утверждения, что ничего Христово не может быть за пределами Православной Церкви. По блаженному Августину благодать действует, но не спасает вне Церкви: “Все можно иметь вне Церкви, кроме спасения. Вне Церкви ты, возможно, найдешь иерархические ступени и таинства, Аллиуйя и Аминь, Евангелие, веру и проповедников Бога в Трех Ипостасях, но спасение ты можешь получить только в кафолической православной Церкви» (Sermo ad Caesarieusis ecclesiae plebem, 6) [471].

Значит, действительно вопрос о пределах действия благодати и о границах Церкви не относится к числу очевидных. Доходят ли межконфессиональные “перегородки” до Неба — вопрос не из тех, на которые легко можно выдать ответ (хотя бы потому, что любой ответ налагает весьма серьезные нравственные обязательства на утверждающего).

Впрочем, хотя ни один богослов [ccccccccc] не знает полных границ Церкви, их все же определяет каждый священник, решая

вопрос о допуске к Причастию — ибо «эмпирические границы Церкви определяются границами евхаристического собрания» [472]. В конце концов мы все — отчасти в Церкви, отчасти вне ее. И потому как границы самой Церкви, так и черты нашего соприкосновения с ней меняются ежеминутно. “Православие обретается и утрачивается, как обретается и утрачивается любой жизненный дар: настоящая любовь, произведение искусства, озарение на путях познания” (Х. Яннарас) [dddddddd].

… На эти мои слова отреагировал ведущий «богослов» ревнительского «Русского вестника» В. Губанов: “Отец диакон, да в Церкви ли Вы? Были ли в Церкви, когда писали такие сомнительные слова? Ведь это не апологетика, а нечто противоположное: 1) от Вас не требуется “выдавать ответ”, это дело комсомольцев и плохо знающих русский язык. Но дать верный ответ о нашей вере, о нашей Церкви Вы обязаны; 2) Поясним о межконфессиональных перегородках. Йоги и экуменисты любят этот софизм: мол, “межконфессиональные перегородки не достигают Небес”, “святые всех религий пожимают руки друг другу на Небесах”. То есть якобы все религии равны и все ведут в рай на Небесах” [473].

Поясняю: иногда ответ именно “выдается”. Если человек отвечает бездумно, механически, стереотипно — он именно “выдает ответ”. Границы Церкви действительно меняются ежеминутно — потому что в своих грехах мы отпадаем от нее и воссоединяемся с нею в Исповеди и Причастии. И хотя бы потому границы Церкви неочевидны.

Был ли в Церкви св. Мефодий, исполнявший обязанности папского легата в те годы, когда Рим анафематствовал св. Фотия, патриарха Константинопольского? Были ли в Церкви наши предки, когда подпали под прещение константинопольского патриарха за самочинное провозглашение автокефалии — за поступок, осужденный, между прочим, преподобными Максимом Греком и Пафнутием Боровским? [474] В Церкви ли русские старообрядцы? Греческие раскольники-старостильники? Русская зарубежная церковь? По букве канонов раскол есть раскол — это уже не Церковь [eeeeeeeee]. Но тот же Губанов пишет: “В Боге ли мы? Да, как и вы, наши зарубежные братья” [475].

Кроме того, Губанов просто не знает значения слова “межконфессиональный”, отождествляя его со словом “межрелигиозный”. Если я говорю о том, что значение межконфессиональных перегородок, то есть разделений между христианами, можно оценивать по-разному (и привожу в подтверждение своих слов слова святых — святителей Филарета Московского, Феофана Затворника, Николая Японского [fffffffff] и архиепископа Иннокентия Херсонского), то Губанов тут же передергивает и приписывает мне утверждение о равенстве всех религий. Но где в моих книгах написано о равенстве религий? Напротив, все мои книги — полемика с этим мифом. И кстати, фраза о “перегородках” — это никак не софизм. Это просто афоризм. Это всего лишь красивая фраза, а не рассуждение (софизм — это именно логическое построение со скрытым подвохом).

Наконец, я лишь говорю, что на вопрос о “перегородках” ответить непросто, — “хотя бы потому, что любой ответ налагает весьма серьезные нравственные обязательства на утверждающего”. Губанов же пишет так, как будто бы я уже сформулировав окончательный ответ. Человеку с поверхностными знаниями, полузнайке всегда легко “выдавать ответы”.

Честный же человек, увидев размытость церковных границ, исполнился бы болью об этом. Как это и произошло со св. Иларионом (Троицким): «Но вот такой-то резкой определенности и как бы отъединенности Церкви от всего того, что не есть Церковь, теперь и не достает. В Церкви у нас теперь держат положительно всех, даже тех, кто сам просит его отлучить, как это было после отлучения Льва Толстого. Церковной дисциплины, можно сказать, нет никакой. А потому Церковь, как видимое общество, и не имеет теперь ясных и определенных границ, которые отделяли бы ее от „внешних". Иногда кажется, будто вся Церковь наша в разсеянии, как бы в каком разброде. Не узнаешь, кто наш, кто от супостат наших» [476].

Это одно из проявлений той неясности церковных границ, о которой писал и я… Вот только я бы добавил еще несколько иной акцент: эта неясность может быть той самой неясностью, которая свойственна любому живому существу, никогда не тождественному себе самому в прошлой секунде своего существования. Все ясно только математикам.

И чего уж точно не утверждается в моей книге — так это того, будто благодать, остающаяся у неправославных христиан (если только она у них остается), может оказаться достаточной для спасения. Утверждения этого в книге “Вызов экуменизма” нет, а есть прямое отрицание [ggggggggg]. Кроме того, глава “Почему вне Церкви нет спасения” из моей же книги “Если Бог есть любовь” как раз призвана объяснить, почему именно Православная Церковь настаивает на том, что вне ее таинств нет спасения. Жаль, что ни Губанов, ни о. Рафаил не совместили эти два моих текста [hhhhhhhhh].

В конце концов, чтобы понять, что тезис о действии благодати вне Церкви не есть утверждение неизбежности спасения тех, кого благодать коснулась, достаточно вспомнить случай с пророчеством Каиафы: вот кого благодать и коснулась, и — не спасла [iiiiiiiii].

А допускаю я возможность действия благодати вне Православия по причине ровно противоположной той, которую подозревает во мне архим. Рафаил. Он считает, что я понимаю благодать пантеистически — как некую энергию, истекающую из безличностного источника и постепенно слабеющую по мере удаления от него. [477] На деле моя исходная посылка ровно обратная: именно потому, что Бог есть Личность и есть Любовь, Он может свободно умерять Свое Присутствие. Он по Своему Промыслу может оставить подвижника, затем может дать ему ощутить Себя в малости, а вдруг посетить с почти невместимой для человека полнотой. Может быть, столь же свободен Бог и в Своем присутствии в мире: там, где мы не можем и предположить Его действия, Он все же дарует Себя образом, непостижимым для нас. В конце концов, и древние иудеи недоумевали, когда порой им открывалось, что у их Господа есть овцы и в ином дворе…

Все это позволяет сказать: вне Церкви нет спасения. Вне Церкви нет и не может быть церковных благодатных таинств. Но условия членства в Церкви и мера этого членства, соучастия в жизни тела Христова пока еще строго формально и последовательно церковным преданием не определены. Каноническое правило св. Василия Великого предлагает принимать

крещения раскольников на том основании, что они «еще не чужды Церкви» (славянский перевод: «яко еще не чуждых церкви»). Канонические границы Церкви очерчивают ее «экваториальную зону», зону полноты благодатного тепла. Но Глава Церкви подает Свою благодать и тем, кто, сам не ведая того, оказался вне канонических пределов церковной полноты. И как не вполне ясны границы человеческого организма (в какой мере в его жизни участвуют внешние слои кожи, ногти и волосы, не входящие в систему кровообращения) — подобные же неясности возникают и при определении пределов церковного тела.

Уж на что строг к католикам А. С. Хомяков, но и он счел необходимым предположить, что нецерковное человечество может быть соединено с Церковью «узами, которые Бог не изволил ей открыть» [478].

Зачем я призываю не стилизовать всю жизнь инославных христиан под «прелесть» и сатанизм? — Затем, что по опыту знаю, что так бывает проще привести их к соединению с Православием. Если человеку сказать, что он “несет на себе… печать проклятия, которая лежит на падших Ангелах” [479], то он просто усомнится в способности Православия трезво ориентироваться в мире людей. Большинство русских протестантов и не были никогда в Православии, и не восставали против него. Они из атеизма пришли на протестантские проповеди. Если уж что они и предавали — так это коммунистические убеждения своих родителей.

Так лучше начать разговор с ними не с нападок, не с агрессии, не с обвинений в тайном демонизме. Сначала — защитить Православие от внушенных им критических антиправославных доводов. Затем уже войти в их внутренний мир и показать его сложность, неоднородность, пестроту: «Есть в вас доброе. Есть искренность, есть человеческая порядочность… В ваших религиозных поисках, мыслях и переживаниях есть доброе начало. Слава Богу, что после обращения Ваша жизнь изменилась, многие грехи остались в прошлом. Я не собираюсь весь Ваш духовный опыт охаивать как демонический. Я полагаю, что именно Христов Дух повернул ваше сердце к Евангелию и к исповеданию Спасителя… Но, во-первых, есть еще пространство для роста, которого в Вашей общине не хватает, но которое есть в Православии. А, во-вторых, есть и такие грани насаждаемого у вас „духовного опыта“, которые могут оказаться опасными…».

И не из книг, а из реального опыта я знаю, что разговор с такой интонацией и такими доводами приводит людей в Церковь. И, конечно, я был бы сумасшедшим, если бы, ведя такого рода разговоры, я при этом считал бы, будто в этой секте есть спасительная благодать. Ведь такое убеждение просто сделало бы абсолютно бесполезной всю мою деятельность: раз они и так не дальше от спасения, чем православные, то к чему напрягаться-то? Так что, если о. Рафаил не подозревает во мне шизофреника, то он должен признать, что я никак не могу отождествлять благодать призывающую и благодать обожающую, спасающую.

С точки зрения книжной о. Рафаил прав — «Если же в ересях не действует спасительная благодать, то разговоры о „неспасительной“ благодати бессмысленны» [480]. Но с точки зрения практически-миссионерской — отнюдь не бессмыслены. Я же не с книгами общаюсь, а с людьми. И людям бывает полезно сказать, что я не все отрицаю в их жизни. Ведь и ап. Павел для начала назвал афинских язычников людьми благочестивыми… Надо просто помнить, что начало беседы еще не есть ее финал.

Впрочем, и с книжной точки зрения о. Рафаил тут же противоречит сам себе. В этом абзаце он пишет, что «предназначение для еретиков „неспасающей“ благодати необъяснимо и совершенно непонятно уже потому, что такой „благодати“ вообще не существует; она перестала бы быть „божественной благодатью“ [481]. Но спустя несколько страниц о. Рафаил соглашается с мнением святителя Феофана, и пишет, что «призывающая благодать побуждает человека искать Бога… Пробуждающую благодать, как новое состояние души, как внутреннее и внешнее свидетельство о бытии Бога, переживал хоть раз в жизни каждый человек» [482]. Значит, все же не все в духовном опыте неправославных людей — это разные формы демонизма. Значит, все же возможно такое прикосновение Божества, которое не приводит человека в совершенное, обоженное состояние, но лишь подвигает к нему. Вот я и говорю, что именно такая благодать может быть у неправославных христиан. Так что повода для дискуссии с о. Рафаилом тут как будто нет.

Полагаю, что мы вполне могли бы с ним снять многие недоумения, согласившись на уже приведенной формуле блаж. Августина: “Все можно иметь вне Церкви, кроме спасения. Вне Церкви ты, возможно, найдешь иерархические ступени и таинства, Аллилуйя и Аминь, Евангелие, веру и проповедников Бога в Трех Ипостасях, но спасение ты можешь получить только в кафолической православной Церкви» (Sermo ad Caesarieusis ecclesiae plebem, 6) [jjjjjjjjj]. “Дары Церкви могут быть и вне Церкви, но пользу приносят они только в Церкви”, — говорится в деяниях карфагенского собора 411 года [483].

Не соглашусь же я с утверждением о. Рафаила о том, что «всякое сектантство — это гордое притязание на элитарность» [484]. «Сектантство» как умонастроение — да. Но не всякий сектант таков.

Один старый румынский баптист рассказывал, что как-то, еще будучи мальчишкой, он взял в руки Библию и начал ее листать. При чтении набрел на те места Писания, которые гневно осуждают идолопоклонников и запрещают делать изображения. Побежал делиться своим «открытием» с односельчанами. Те избили его до полусмерти… Сможет ли о. Рафаил, глядя в глаза такому сектанту, сказать ему с хомяковской уверенностью: «оставь свое гордое притязание на элитарность. Наша Церковь есть организм любви, а ты погрешил против любви»…

Блаж. Августин (Против письма Петилиана 2.15–17) и много позже него Алексей Хомяков и архиеп. Иларион говорили, что грех ереси — это прежде всего грех безлюбовного противопоставления себя Церкви [kkkkkkkkk]. Но точно ли то, что любим в Православии мы, и то, что не любит в нем сектант — одно и то же? От кого убегал сектант — от Серафима Саровского или от приходской «ведьмы»? От проповеди Златоуста или от косноязычия приходского доморощенного «ревнителя», который вместо ссылок на Писание твердил лишь «не смей!» и откровенно сжимал кулаки?

Тем, кто готов поносить всех инакомыслящих в жанре «еретики всегда…», стоит вспомнить жизненный путь св. Мелетия Антиохийского. На Селевкийском соборе 359 года он подписал радикально арианский (акакианский) символ веры (Сократ Схоластик. Церковная история 2,44), гласивший «мы отвергаем и единосущие и подобосущие,… исповедуем Сына подобным Отцу (там же 2,40). Арианами он был поставлен и на антиохийскую кафедру. Но их ожиданий он не оправдал (Феодорит Кирский. Церковная история 2,31). Уже в 363 году он подписывает символы веры с православным словом единосущный (но еще с арианским комментарием к нему: „единосущный означает подобный Отцу по сущности“ (Сократ. 3, 25). Наконец, он сближается со св. Василием Великим и возглавляет Второй Вселенский Собор.

И еще одна черта: св. Иоанн Златоуст говорит, что в год прибытия св. Мелетия в Антиохию горожане всех мальчиков, родившихся в это время, называли Мелетиями [485] — настолько велико и очевидно было обаяние его чистой души. Поскольку это первый год его пребывания в Антиохии, значит, это то время, когда он не принимает веру Первого Вселенского Собора и пребывает арианином.

Итак, перед нами человек, который ведет чистую жизнь, который с любовью относится к своей пастве (православные принимали его как своего епископа) и который просто не понимает аргументов в пользу православного богословия. Св. Григорий Богослов говорит, что споры той эпохи были подобны ночным сражениям, когда не ясно, где свои, а где чужие. Так можно ли сказать, что те, кто оставались с никейским символом, были полны любви, а все, кто его не понимали (в том числе и большинство участников Никейского собора) погрязли в «безлюбовности» и гордыне и подпали под власть демонов?

Поэтому и представление о том, что «отличительное свойство еретиков — гордость, которой очевиднейшее проявление состоит в презрении и осуждении всех, не принадлежащих к их секте, омерзение ими, лютая ненависть к ним» [486] есть чрезмерное упрощение. Не всегда человек проходит мимо православия оттого, что его ненавидит. Он просто не может понять — где Церковь. Пока не встретит своего св. Василия…

Если православные, встретившиеся этому человеку, не смогли ему объяснить православную веру, то чья вина больше — проповедника или слушателя? Так что я нахожу вполне справедливыми слова митрополита Антония Сурожского: «Нужно помнить две вещи, которые мы легко забываем: первое, это что древние и новые ереси были осуждены справедливо, но что слишком часто не было дано никакого ответа на проблемы — философские, богословские, нравственные — из которых они родились; ибо ни одно заблуждение не родилось просто от недоброй воли» [487].

«Кто отделился от Церкви…», — так начинают свои строгие предупреждения Августин, Иларион и Хомяков. Верно — это грех просто сатанизма, если человек, зная, где Церковь и чему она учит, ведая, что Церковь «есть организм любви», противопоставляет себя ей. Но всегда ли сам отделенный сознает, что он отделился? Мыслит ли себя католик, принадлежащий к миллиардной всемирной общине, «отделившимся» от Церкви? Точно ли любой католик знает, что где-то на окраине Европы или посреди мусульманского моря есть христиане, верующие иначе? А если и знает — испытывает ли он к нам злобу и ненависть или же, может скорее скорбное сострадание (подобное тому, которое мы испытываем, глядя, скажем, на египетских коптов), а то и просто — радушие? Не ватиканским дипломатам, а ирландскому крестьянину дерзнет ли кто сказать прямо в глаза: «нет в тебе, злобном раскольнике, любви, потому что ты не ездишь причащаться к нам в Оптину пустынь!»? Так что вл. Иларион сильно упрощает себе задачу — полагая, будто «всегда ясно, что схизматик не имеет любви; об этом свидетельствует самое его отделение от Церкви» [488]. А если он и не знает об этом «отделении»? Если он застал эту «отделенность» как факт своей национальной и семейной истории?

Гораздо более пастырской мудрости в словах св. Филарет Московского о русских раскольниках: «Если бы кто из так называемых старообряцев пришед в примирение со Святою Церковью, спросил: может ли он поминать в молитвах своих родственников, умерших в так называемом старообрядстве: Православное Священноначалие не усомнится разрешить ему сие, по следующему разсуждению. Проклятие Собора 1667 года всею силою своею падает на людей намеренно противляющихся Церкви, каковы например были Аввакум и Никита. Что касается до ваших родственников, умерших вне общения с Православною Церковию, по долгу осторожности и любви к ближнему, который повелевает в деле неясном избирать снисходительнейшую сторону, за вероятнейшее полагаем, что они оставались в таком положении по неведению истины, и потому применяем к ним снисходительное суждение Собора 1667 года о последователях Стоглавнаго Собора» [489].

А если этот раскольник вырос с обществе, в котором из поколения в поколение передавались рассказы (хоть и преувеличинные, но, увы, не лишенные исторических оснований) о жестоких репрессиях, которые от имени православия были обрушены на эту группу людей? А такая память есть не только у русских раскольников-староверов, но и у несториан и монофизитов. На глубину раны, нанесенных сирийцам православным Константинополем, жалуется монофизитский патриарх Михаил Сириянин (1166–1199 гг.). Он записал то, что говорили в народе спустя столетия о мероприятиях императора Ираклия (610–641) проведенных им после того, как Византия заново отвоевала Месопотамию у Персии. Разумеется, при передаче из поколения в поколение рассказ был приукрашен. Но то, что его передавали из столетия в столетие, доказывает, что эти события глубоко запечатлелись в памяти сирийцев. В Хронике патриарха говорится: «Он (император) издал письменный указ о том, чтобы повсеместно в империи всем, кто не придерживается Халкидонского собора, отрезали носы и уши и разрушали их дома. Это преследование длилось долго, и многие монахи приняли собор и завладевали большинством церквей и монастырей. Ираклий не разрешил православным (имеются в виду противники Халкидонского собора) появляться перед ним и не слушал их жалоб по поводу разграбления их церквей. Бог справедливости, единый Всемогущий видя злобу византийцев, которые везде, где они господствуют, жестоко разрушают наши церкви и монастыри и немилосердно подавляют нас, привел с юга арабов, чтобы мы были благодаря им спасены от византийцев… Это было действительно великое благословение для нас, что мы были освобождены (мусульманами) от жестокостей византийцев, от их злобы, от их ненависти и яростного ожесточения против нас, и что теперь мы получили покой» [490]. Кстати, и русский протопоп Аввакум мечтал о нашествии мусульман-турок, чтобы они «перепластали» его гонителей — «тех безбожных никониан». Мечта, конечно, нехорошая, но ведь если протопопа довели до такого — значит, наверно, господствующая Церковь повернулась к нему такой стороной, что в ней трудно было ему заметить «организм любви»…

Так в ком же больше недостало «любви» — в гонителях или в гонимых?

Наконец, если и сегодня «раскольник» «отделяется» не от Церкви, а от случайно встреченного им дурака, от имени «пр-р-равославия» брызгающего слюной и громко делящегося мечтами сжечь всех «еретиков» и «экуменистов»?

Если этот человек из уст православных услышал сказочку новых «опричников»: «…И тут очнулись русские люди, обрадовались, помолились Богу и Он дал им Грозного Царя. Теперь на том Царстве Грозный Царь всех колдунов и вещунов на кострах сжигает. Конец и Богу слава!»? [491].

Если это человек испугался не Правасловия, а злобного старика, говорящего от имени Церкви: «Мы должны воспринять самую принципиальную точку зрения православного безкомпромиссного мировоззрения. Все прочие религии, так называемые христианские, монотеистические или языческие, все без малейшего исключения — будь то католицизм, протестантизм, магометанство или буддизм — суть все препятствия, поставленные диаволом как его рогатки между Церковью Христовой и всем родом человеческим. Принципиально они все без исключения принадлежат неправде, *ничего общего с истиной не имеющей»* ***[llllllll]***.

Так и скажем ему: «в тебе не хватило христианской любви, раз ты испугался наших инквизиторов! Как ты посмел не подпевать Жанне Бичевской: *…И не будет зоны, лагерей и тюрем, все враги России будут казнены. Мы врага настигнем по его же следу и порвём на клочья, Господа хваля…*?!!. Ты, бессердечный эгоист, надмевающийся своим плотским разумом, как ты посмел не проникнуться безграничной любовью и духовной мудростью, которыми струятся строки Мотовиловского стихотворения — *И Ты, Христе, в нас зацарюешь. Всеосвети ж нас в век и век. На враг же наших всех наплюет Сладчайший Богочеловек*?» [mmmmmmmmm].

Так что иногда пребывание человека вне православия — не его вина, а наша. Хотя и всегда для него это — беда…

Когда приходит понимание этого, то появляется и горькое согласие с правдой, которая есть в «Признании» Владимира Соловьева:

Я был ревнитель правоверия,

И съела бы меня свинья,

Но на границе лицемерия

Поворотил оглобли я.

Душевный опыт и история,

Коль не закроешь ты очей,

Тебя научат, что теория

Не так важна, как жизнь людей,

Что правоверие с безверием

Вспоило то же молоко

И что с холодным лицемерием

Вещать анафемы легко.

Итак, не всегда раскольник уходит от святой правды Святых Отцов; иногда он убегает от наших неправд, неправд обычных православных людей.

И не всегда полемическое ожесточение против Православия остается с раскольником навсегда. У блаж. Августина есть важная оговорка, смягчающая его полемику с еретиками — «Пребывающие в отделении от Церкви, пока настроены против нее, добрыми быть не могут» (Письмо 208).

Вот это «пока» мне кажется очень важным. А если со сменой поколений и при установлении такого политического климата, при котором ни одна из сторон не может преследовать другую, этот антицерковный настрой в отколовшейся христианской общине исчез? Не может ли в этом случае и в той «Галилее» появиться нечто доброе?

Архим. Рафаил полагает, что нет. Правда, эту свою уверенность он выражает на каком-то странном жаргоне экстрасенсов-

биоэнергетиков: «секта — единое поле в аспекте ее хроноса. Это поле содержит в себе память и энергию отступничества и противостояния Церкви — деструктивные и центробежные силы» [492]. Что такое «поле хроноса» — я не знаю [nnnnnnnnn]. Но я знаю, что люди способны меняться.

Все кипит в новообразованных расколах. Там действительно царит пафос обличения и полемики, а любовь изгоняется вон. Но в застаревших расколах эти чувства могут угаснуть. Ну, есть ли сегодня какая-то ненависть к православию у армян? А у нас сегодня есть ли былое остервенение против староверов? Психологически верно наблюдение прот. Ливерия Воронова: «находиться в разделении еще вовсе не значит враждовать против Церкви» [493].

И вот тут мне представляется, что романтическое «богословие любви» дает серьезный сбой. Если и в самом деле мера близости к Церкви определяется не мерой сохранения церковных преданий в расколе, а мерой раскольнической ненависти, то перекрещивать надо православных раскольников, а не протестантов. Ибо нет сегодня у Русской Православной Церкви критика злейшего, нежели Русская Зарубежная Православная Церковь (особенно ее проповедники в самой России) [ооооооооо]. Но радикально-антиэкуменические последователи владыки Илариона готовы признавать и принимать все их таинства, несмотря на то, слишком часто суждения «карловацкой» прессы о нашей Церкви не отличаются не то что любовью, но и просто здравостью… [ppppppppp]

А среди инославных христиан действительно есть такие, которые не превозносятся над православием, — причем совсем не в силу своей «теплохладности».

Я и лично встречал таких, и знаю о том же со слов митр. Иоанна (Снычева) из его видеозавещания, составленного в 1992 году. А вот свидетельство немало прожившей в Европе Татьяны Горичевой: «Когда думаешь, какие чувства довелось бы испытать, изменись (не дай Бог, конечно) Православие на западный манер, первое, что приходит в голову — это жгучий стыд за неубереженную святыню, стыд перед тысячами тех немцев, французов, англичан, итальянцев, которым хотя бы немного удалось почувствовать красоту кашей веры, которые обращались к России в своих самых сокровенных надеждах. „Зачем? Зачем не сохранили, не сберегли? Зачем угасили этот живой огонек?“ Ни у кого из этих людей нет мысли обращать нас в свою веру, доказывать свою правоту, строить коварные планы по развалу Православия. Им уже не во что нас обращать — потеряно все. Они просто ждут, чтобы им рассказали о России, о нашей церкви» [494].

Аналогично свидетельство о. Серафима (Роуза): «Чтобы лучше продемонстрировать суть сердцем прочувствованного христианства, о. Серафим привел пример одной из протестантских групп, где ранее подвизались Мария, Соломония и некоторые другие (ныне православные). Как и прежде, не мирясь с ошибками и заблуждениями протестантов, о. Серафим преодолел былые „ниспровергательские“ настроения и указал на суть людских чаяний, скрытую под иной неправославной личиной. „У этих протестантов, — писал он, — простая и теплая вера, в ней сектантской узости взглядов, присущей многим протестантским группам. Они не верят, в отличие от иных своих собратьев, что уже „спасены“ и никаких усилии более прилагать не нужно. Они верят в необходимость духовной борьбы и не позволяют себе „расслабляться“ духом. Они принуждают себя прощать друг друга, не таить зла на ближнего, подбирают на улице бродяг, хиппи, отвозят на особую ферму, где в работе стараются излечить их души и приучить к ответственности. Иными словами, они относятся к христианству серьезно, как к главному в жизни. У них нет полноты христианства, которой обладает православие, но их дела хороши. Вера у них живая, они любят Христа, любят ближнего. Во многом они нам пример, только сделать мы обязаны еще больше…“ [495].

Вот слова св. Николая Японского: «Говоря о язычниках, как мы можем забыть еще более близких нам, чем они, заблуждающихся наших братиях — католиках и протестантах? Проведши 20 лет за границей, я видел немало весьма благочестивых католиков и протестантов: но между этими благочестивыми людьми, иногда высокообразованными, не встретил ни одного рассуждающего в религиозных вопросах последовательно: это потому, конечно, что и невозможно быть последовательным католиком или протестантом, [потому] что католицизм и протестантизм, по природе своей, как смесь богооткровенных истин и человеческих измышлений, тех и других, точно глина и железо, не могущих никогда слиться в одно целое, — находятся в непримиримой вражде с самыми элементарными приемами логики, и при последовательном рассуждении непременно приводят или к православию для тех счастливых, которые имеют внутреннюю и внешнюю возможность узнать его, или к измышлению какого-либо нового толка, или же, при недостатке терпения, к отвержению всего разом и атеизму. Благочестивые католики и протестанты обыкновенно с усердием исполняют то, что их религия дает им чисто-божественного, о человеческих же измышлениях, включенных в число догматов, избегают и говорить, по инстинктивной наклонности к охранению своих верований. Господь да спасет их! Свое доброе чувство к ним я доказал на деле тем, что, в продолжение восьми лет живя в городе, где были католики и протестанты и ни одного патера и пастора, с любовью исполнял по их просьбам все требы, какие мог без нарушения наших церковных правил. Не об обращении таких я говорю — они и теперь бессознательно православные; я говорю о тех началах в католичестве и протестантизме, которые делают католичество и протестантизм неправославием» [496].

Наконец, вот рассказ сподвижников св. Игнатия (Брянчанинова): «Армяне не понимают евтихиевой ереси, следовательно, не понимают того существенного догматического различия, которым отделяется их Церковь от Церкви Восточной. Разъединение они приписывают разности в обрядах. К обрядам они не имеют той особенной привязанности, которая заметна в русском народе. Обряд свой, когда объяснится его несовместность, армяне оставляют легко. Так, они имеют обычай разговляться в Великую Субботу, по окончании богослужения сего дня. Некоторое лицо из их духовенства представило им странность сего обычая, указав на основательность обычая православных, и армяне с любовию, без всяких споров согласились разговляться в день Св. Пасхи, после литургии. Вообще в них заметно непритворное, сердечное влечение сблизиться с православными, с русскими. Если б Провидение благоволило, чтоб армяне соединились, с Православною Церковию, для чего нужно единственно объяснение недоумений с обеих сторон, то государственная польза их в здешнем крае была бы неисчислима» [497].

И когда так настроенным инославным поясняешь, что я вижу в них (например, в протестантах) христиан, но христианство их

уж очень «гностично», что оно развоплощено, лишено таинствозиждительной глубины, — в них рождается желание увидеть в Православии то, нехватку чего они начинают ощущать у себя.

Поэтому на вопрос о. Рафаила: «Где вы нашли таких смиренных еретиков?» [498], я могу, нисколько не лукавя, ответить: и находил, и нахожу. И в Москве, и по всей России. «Русские мальчики» есть и у баптистов. Честные и ищущие люди есть и у адвентистов. И когда им откровенно объясняешь, что Православие может дать им то, чего они не найдут в своей «начальной школе», — для них это действительно радостная весть.

Такое бывало и раньше. Св. Филарет Московский свои цитированные выше «Разговоры» написал не на богословском досуге — а откликаясь на просьбу обер-прокурора Синода князя А. Н. Голицына, чей племянник попал под влияние иезуитов и решил перейти в католичество. Юноша «сначала неохотно слушал убеждения своего духовного наставника и упорно отмалчивался. Но мало-помалу кротость победила упорство, и юноша заговорил откровенно» [499]. И в итоге — юноша вернулся в Православие [500]. Обрадованный возвращением племянника к православию, Голицын упросил Филарета изложить на бумаге свои разговоры с колеблющимся. Так что мягкая интонация разговора с еретиком может привести к успеху…

А вот о сомнительности противоположных методов свидетельствует история борьбы с расколом донатистов. К конце IV столетия православных в Африке было меньшинство. Энергичное вмешательство римских императоров, которые серией законов объявили преследование всех неправославных, привело к тому, что в течение двадцати лет раскол иссяк. Августин тогда восторженно воскликнул — «все равно, вразумлен ли сепаратист проповедью или императорским законом» (Об исправлении донатистов 5,13). Но история быстро показала, что это отнюдь не «все равно». Когда через два столетия в эти края пришли сарацины — люди не стали сражаться за навязанное им православие. Изумляющий триумф ислама, который смог почти мгновенно отторгнуть от Римской империи Сирию и Египет, Палестину и Африку, не понять — если не знать, что местное население почти не оказывало сопротивления. А последнее будет непонятно, если забыть о политике жесткого навязывания имперской ортодоксии, которую проводили на этих территориях правители Константинополя… [qqqqqqqqq]

Когда-то о. Рафаил очень верно сказал, что «в среде раскола всегда какое-то беспокойство, волнение, всегда поиск чужой неправды» [501]. Но тогда зачем же призывать при общении с неправославными христианами концентрировать свое внимание лишь на «поиске чужой неправды»?

Если честно, то книга о. Рафаила (при всей скудости ее научного апрарта) оставила у меня впечатление, что она написана человеком, живущим в мире книг, а не проповедником, который находится в постоянном общении с людьми [rrrrrrrrr].

Такое впечатление, в частности, связано с тем, что, судя по книге, архим. Рафаил не заметил, что я веду речь не об официальном, книжном экуменизме, а о том, что массовое сознание понимает под этим словом. Поэтому и пришлось говорить о «десяти экуменизмах». Архим. Рафаилу кажется, будто «о. Андрей грешит тем, что мы назвали бы ложью имен. Экуменизмом он произвольно называет другие мистическо-психологические явления» [502]. «На самом деле речь идет не об экуменизме, а о таких формах контакта, как богословский диалог, переводческая и издательская деятельность, личные встречи и т. д. Эта путаница должна заставить читателя забыть, что представляет собой реальный экуменизм» [503].

А точно ли о. Рафаил, живя в своем тбилисском удалении, знает, что такое «реальный экуменизм»?

Вот свидетельство православного человека, живущего на Западе и постоянно участвующего в экуменических диалогах. О его официальной версии он пишет так: «Экуменизм валится наземь от православных анафем, ибо они приговаривают его к небытию как лазутчика, пробирающегося за церковную ограду из чужого враждебного лагеря. Он угасает и на Западе или скорее погружается в летаргический сон с мирными и приятными сновидениями, ибо, несмотря на все возрастающую активность, вдруг оказывается, что больше ему уже нечего делать. Он как будто пережил или изжил самого себя. Экуменизм победил, выиграл, утвердился повсюду, стал банальным, само собой разумеющимся. Он кажется уже архаичным в книжных магазинах, заполненных трактатами на тему о духовности православной, католической, буддистской, экзотической и всякой другой, какой вам будет угодно, выглядит плоским на больших экуменических праздниках и представительных собраниях, в смешанных богословских комиссиях, которые стали слишком уютными, симпатичными, отвлеченными, приземленными, чтобы решить громадную проблему единства. Он оказывается лишним, когда исцеляется от боли разделения, когда сводится к простой терпимости (а затем и безразличию), к гарантии прав человека (избирать бога себе по вкусу), когда лишается своей соли и больше не вспоминает о былой своей солености… Суммарно говоря, есть три концепции экуменизма, и каждая из них переживает своего рода „экклезиологический“ кризис (хотя и не вполне еще отдает себе в этом отчет). Для большей части „культурного“ протестантского мира (т. е. без фанатиков и „фундаменталистов“) христианское единство как бы уже достигнуто, ибо все истинно верующие во Христа, к каким бы разделенным конфессиям и традициям они ни принадлежали, уже образуют невидимую Церковь Христову. Стало быть, весь экуменизм сводится к науке уважать и признавать друг друга и не заводить историй на тему особой своей исключительности. С католической точки зрения истинная Римская Церковь как бы неузнанной существует во всех других, в православии больше, в англиканстве чуть меньше, в лютеранстве еще меньше и так, все уменьшаясь, вплоть до квакеров и армии спасения. Цель экуменизма в такой перспективе заключается, во-первых в том, чтобы уважать себя в других, а во-вторых, чтобы дать возможность этим другим узнать Церковь в себе. Православный же экуменизм по отношению к „отделившимся сообществам“ существует лишь в форме и перспективе *свидетельства.* Таким отношением он как бы официально оправдывается в том «полугрехе», что он вообще «ходит на совет» *вместе с ними.* Приэтом это *свидетельство* все более ищет как бы себя ограничить: не затрагивать догматических вопросов, ибо о них не может быть дискуссии, не участвовать в общей молитве, ибо она не может быть православной и т. п. В конце концов само это свидетельство начинает работать против самого себя, ему уже больше не о чем свидетельствовать, кроме того, что и так можно прочесть в книгах. Когда свидетельство все больше сводится к самоустранению и несогласию, у православия остается все меньше «своего» места в экуменизме. Да если и принять свидетельство всерьез, вернуло ли оно кого-нибудь в Церковь? Или скорее, осталось, по выражению Достоевского, лишь «воплощенной укоризною»? Во всех трех случаях экуменизм

оказывается, если и не житейски, не социально, то богословски, изжит; в двух первых — потому что уже излишен, ибо истинное церковное единство, если и не вполне достигнуто, то как бы уже и не так обязательно, в третьем, «православном» варианте — оно лишь еще раз обнаружило свою невозможность. Экуменизм послужил здесь лишь доказательством от противного, и с этой ролью, надо сказать, справился вполне». [504]

И слово «экуменизм» сегодня воспринимается как синоним терпимости, политкорректности, современности и даже — как критерий, позволяющий еврочиновникам отличить «тоталитарную секту» от нормального религиозного сообщества…

Не я создал эту путаницу, не я придумал такие значения, прилагаемые к слову *экуменизм*! В опыте постоянных диспутов пришлось привыкнуть при упоминании этого словечка останавливать спорщика и спрашивать: «Объясните, в каком значении Вы это слово сейчас употребили!». И очень часто оказывалось, что оно употреблялось не в официально-словарном смысле, а в одном из тех значений, которые и пришлось проанализировать в первой главе моей книге.

Это тот случай, когда не может быть одного и простого ответа, поскольку нет столь же единого вопроса. В одной аудитории спрашивают меня: «Вы за экуменизм?», и если я отвечаю «Я — против», то в ответ слышу возмущенную реакцию: «Так Вы против терпимости и диалога! Вы за преследования инаковерующих! Вы фашист!». Но если я сделаю вывод из этой своей ошибки и в следующий раз, отвечая на аналогичный вопрос, скажу, что я не против экуменизма — то реакция может оказаться уже другой (но столь же поспешной): «Так, значит Вы за слияние религий! Вы тайный теософ!».

Поэтому в православной аудитории я могу ответить коротко и ясно: «Спрашиваете, каково мое отношение в экуменизму… Знаете ли, есть один вопрос, по которому расходятся мнения естественных наук и гуманитарных. Вот представьте, что в этой колбе у нас находится масса варенья весом в один килограмм. А вот в этой колбе — масса дерьма аналогичного веса. Скажите, что получится, если их смешать? Химия скажет, что получится два килограма некоей новой суспензии с новыми качествами и даже придумают для нее латинское название. А с точки зрения богословия итог оказывается поразительным: если смешать один килограмм варенья и один килограмм дерьма — получается два килограмма дерьма».

А светской-то аудитории еще надо сначала доказать, что в нецерковных идеологиях есть примеси «дерьма». И поэтому разговор там должен быть построен иначе. Например — так, как он и строится в книге «Вызов экуменизма». И начать его действительно надо с выяснения тех смыслов, которые люди связывают со словом экуменизм.

Ведь даже в том определении экуменизма, которым пользуется о. Рафаил, нет полной ясности. По его представлению «это движение, имеющее целью объединение конфессий. Такое сближение может иметь две формы: 1) синтез конфессий как унификация и слияние традиций в однородный сплав; 2) синкретизм как соединение конфессий по принципу разнообразия форм при предполагаемом общем для них содержании» [505].

Первое из этих определений может вполне отвечать целям православия, если его только чуть развернуть и сказать: цель экуменического диалога в том, чтобы совершить объединение христианских конфессий через их унификацию и слияние традиций в однородный сплав — на базе предания Древней Церкви, т. е. православия. А вот если эта «унификация» будет задумываться на базе иных, неправославных представлений о христианстве — тогда, конечно, православный человек должен уклоняться от реализации таких прожектов (ну, об этом вся моя книга «Вызов экуменизма»).

Что же касается понимания экуменизма как «соединения конфессий по принципу разнообразия форм при предполагаемом общем для них содержании» — то и оно не вполне определенно. Ведь если содержание и в самом деле одно — то разнообразие форм и в самом деле допустимо (как Церковь согласилась на разнообразие богословского языка александрийской и антиохийской богословских школ — при единстве выражаемого этими языками догматического содержания) [sssssssss]. Просто это «общее» не должно придумываться (таков путь теософского синкретизма) не должно сводиться к чему-то реальному, но уж слишком малому (таков путь ВСЦ). Это «общее» должно опять же равняться полноте предания Древней Церкви эпохи Вселенских Соборов.

Если же искомое экуменическое «общее» предлагают искать на стороне, вне только что указанного Предания — то тогда я целиком солидарен с о. Рафаилом: «такой экуменизм нам не нужен!».

Но все те православные писатели, которых о. Рафаил избрал в качестве объектов своей антиэкуменической критики, и сами всегда оспаривали то видение экуменизма, которое так возмущает о. Рафаила.

Активные участники экуменического движения — русские богословы в эмиграции о. Сергий Булгаков, о. Георгий Флоровский, о. Василий Зеньковский, о. Александр Шмеман, о. Иоанн Мейендорф, А. В. Карташев — использовали экуменические трибуны для того, чтобы проповедовать Православие. Для всех них характерно убеждение в том, что только в православной Церкви хранится полнота благодатных даров.

Даже в той статье о. Георгия Флоровского, которую я упоминал в Предисловии, фраза о том, что важнее всего добиваться единства христиан, не остается последней фразой. У нее есть продолжение, которое исключает вульгарно-экуменическое прочтение мысли Флоровского: “Но истинное единство можно обрести только в самой Истине, в полноте Истины: “Утоли раздоры церквей, угаси шатания языческая, еретическая восстания скоро разори силою Святаго Твоего Духа”, — напоминает отец Георгий священническую молитву на Литургии св. Василия Великого [506]. Единство христиан — да, но в полноте Православного церковного предания: “Для меня христианское воссоединение — это именно всеобщее обращение в Православие” [507].

О. Георгий так говорил о своих мотивах и принципах участия в экуменических встречах: «Я считаю такое участие не только дозволенным и возможным для православных, но даже вижу в нем непосредственную обязанность подлинной Церкви непрестанно свидетельствовать повсюду: „в синагогах, перед царями и князьями“. Как будут веровать, если не услышат? И как услышат, если не будет проповеди? Эти апостольские слова здесь вполне уместны. Я вижу православное участие в экуменическом движении в линии миссионерской деятельности. Православная Церковь призвана к участию в экуменическом обмене мнениями именно потому, что она знает, что является хранительницей апостольской веры и Предания во всей их целостности и полноте, что она поэтому и есть подлинная Церковь; потому тоже, что она обладает, и знает это, сокровищем божественной благодати через непрерывность священства и апостольское преемство, потому, наконец, что она, таким образом, претендует на особое место среди разделенного христианства. Православие есть истина вселенская, истина для всего мира, для всех времен и народов. Вот по этим причинам Православная Церковь и призывается, и обязана свидетельствовать об истине Христовой всегда и везде, перед всем миром" [508].

А вот взгляд на экуменизм профессора Осипова: «Все христиане согласны в том, что их объединение в конечном счете должно быть в Церкви. Но в какой Церкви? В той ли, которая, по мысли многих, уже невидимо объединяет собой всех христиан и все христианские общины независимо от различий в их вере и церковном устройстве? Или же в той, которая, может быть, охватывает и сравнительно незначительную часть христиан, но сохраняет в себе неизменными веру, основы духовной жизни и принципы внутреннего устройства Древней Церкви эпохи Вселенских Соборов?… Совершенно очевидно, насколько далека изложенная „экуменическая“ концепция единства Церкви от православного его понимания. С православной точки зрения, разделение, существующее между христианскими Церквами и общинами, имеет характер не простой видимости, но касается самого существа отделившихся от Церкви Христовой. Нарушено внутреннее единство отдельных членов Церкви с ее Телом, отдельных ветвей с Лозой (Ин. 15, 1–6). И как всякая ветвь, оо слову Христову, не может приносить плода, если не пребудет на лозе, так н в отношении Церквей, находящихся в разделении, не может быть другой альтернативы, кроме искания истинной Церкви и возвращения к ней. Такая Церковь существует. Она есть — Единая, Святая, Соборная и Апостольская. Это означает, что она не только мистична, но богочеловечна и, как таковая, должна иметь, следовательно, и свое земное, видимое, человеческое бытие в границах земного времени и пространства. Она всегда самотождественна. И не может пребывать в единстве с ней иная вера, иная жизнь, иное предание. Поэтому экуменизм может достичь своей цели только в том случае, если существующие христианские Церкви беспристрастно оценят свое настоящее кредо через призму учения и практики Древней Церкви, как наиболее полной и чистой выразительницы апостольской проповеди и духа Христова, и, найдя у себя что-либо измененным по существу, возвратятся к первозданной целостности. Православный экуменизм, таким образом, не предполагает подлинного церковного единства христианских Церквей без единства веры, без единства основ духовной жизни, без единства основных принципов церковного устройства, без единства Священного Предания — то есть всего того, что в своих главных чертах характеризует Церковь Бога живаго (1 Тим. 3, 15)… Безусловно, наделить ВСЦ признаками Церкви, и в первую очередь свойством кафоличности, — значит принципиально изменить, точнее, исказить само понятие соборности в Православии… Употребление в экуменическом обиходе специфических православных терминов в смыслах, подчас далеких от их православного содержания, может сами эти священные термины растворить в море многозначности и привести к полному их обесценению» [509].

За прошедшие 20 лет позиция профессора Осипова не изменилась и не стала более «теософской»: «Во время обсуждения богословских аспектов экуменического движения на последнем Пленуме профессором Московской Духовной академии А. И. Осиповым была представлена точка зрения, критикующая саму цель движения к единству. Было отмечено, что единство церковное не относится к категории тех ценностей, которые можно создать путем договорных и организационных мероприятий, ибо оно не является следствием человеческой деятельности. Единство церквей, поставленное в качестве цели, в своем практическом осуществлении неизбежно приводит или к ошибкам, или к фальши, выражающимся, как правило, или в языковом тумане, прикрывающем неясностью и двусмысленностью выражений остающиеся принципиальные разногласия, или в нетерпимых в вопросах истины компромиссах. Целью экуменического движения, по мнению профессора, должно быть не зримое единство Церквей — это закономерное следствие пребывания в Единой Церкви, — но очищение христианских Церквей, общин и объединений от всего наносного, ложного, греховного в их стремлении к истине. А также взаимопомощь в восстановлении правильной догматической веры и принципов духовной жизни как они даны в Священном Предании Древней Церкви» [510].

Вот митрополит Никодим: «Во многих документах Всемирного Совета Церквей высказывается мысль о том, что задачей входящих в него Церквей является выявление уже существующего единства… Конечно, имеется некоторая степень единства в мыслях, упованиях, нравственных нормах, в поведении и т. п., несмотря на состояние разделения. Но как можно ограничиваться успокоительными заявлениями о том что имеется в наличии, почти забывая или умалчивая о том, чего нет у множества разделенных христиан — а именно о том истинном существенном единстве, свойственном неповрежденному телу Церкви Христовой, которое мы, православные, называем кафоличностью, или соборностью… Само христианство рассматривается при этом как единое, по существу, и целостное тело Церкви Христовой, а факт разделения понимается не в смысле разрушения внутреннего единства и болезненного повреждения отдельных частей тела Церкви, а только в смысле недостаточного осознания разделенными христианами своего здорового внутреннего состояния и недостаточного дерзания для того, чтобы об этом здоровье всем заявить посредством готовности к актам внешнего выражения единства… Грех разделения состоит не в недостаточности осознания объективно якобы существующего неповрежденного внутреннего единства, а в существенном разрушении единства… Распространение полного и совершенного единства на область всей экумены может совершаться исключительно путем возвращения к полному послушанию Истине, которое и откроет возможность к отождествлению границ всего христианского братства с границами Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви» [511].

Такова позиция православных участников экуменических диалогов, сформулированная ими самими, а не за них.

Справедливо ли о них сказать то, что сказал архим. Рафаил — «Некоторые богословы стесняются сказать, что Православие — это единственная на земле вера, которая может соединить человека с Богом, и Православная Церковь — единственная Церковь Истинного Бога и Живаго Христа"? [512]

Вообще-то уже в предисловии к книге «Вызов экуменизма» я сказал, что не собираюсь обсуждать вопрос об официально-институциализированном экуменизме ВСЦ, поскольку в данном случае предметом разговора является обыденный, «ползучий экуменизм». Поэтому я не считаю уместным критический выпад архим. Рафаила (для которого, напротив, экуменизм ассоциируется с ВСЦ) по поводу первого издания настоящей книги: «В полемике об участии православных в экуменизме он упускает самый главный вопрос: истинна идея экуменизма или нет, соответствует ли это движение истории и учению Церкви, ее догматам, канонам и патристике» [513].

Впрочем, самому о. Рафаилу можно гораздо более основательно адресовать другой упрек: он не задался вопросом о том, а разделяют ли православные участники экуменических диалогов «идею экуменизма» в том виде, в каком ее проповедуют ее западные адепты. Он не обратил внимания на то разделяют ли православные участники экуменических встреч те цели, к достижению которых стремятся их протестантски-экуменические собеседники, не критикуют ли сами православные участники экуменических собеседований те или иные экуменические модели и документы. Поэтому вопрос должен ставится трояко: 1) православная оценка экуменических представлений неправославных христиан; 2) мера церковности выступлений самих православных участников на экуменических собраниях; 3) обязывают ли принципы экуменических диалогов его православных участников к согласию с мнением инославного большинства.

Мы только что видели, что православные участники экуменических встреч дают весьма резкую оценку экуменическим прожектам и мечтаниям. Поэтому нечестно считать, будто всякий человек, приехавший на экуменическую встречу, тем самым стал предателем православия [ttttttttt]. Если же кто-то из православных посланников на этих встречах «дал петуха» (такое, увы, бывает нередко) — то это его личный грех, а не неизбежная «карма» той трибуны, с которой он выступал. В конце концов то обстоятельство, что некоторые из православных интернет-проповедников говорят неудачно, не стоит выставлять в качестве аргумента против интернет-проповеди как таковой.

Вот показательное выражение из экуменического коммюнике о диалоге лютеран и православных: «Евангелическая Церковь признает Православную Церковь Церковью Иисуса Христа, поскольку ее свойства соответствуют тем признакам, которые по Аугсбургскому исповеданию отличают Церкви Иисуса Христа, а именно: чистое благовестие слова и правильное преподание таинств. Русская Правословная Церковь считает христиан, принадлежащих Евангелической Церкви, членами тела Христова, рожденными водою и духом. Однако в силу той или иной причины, субъективной, или, чаще, объективной, они не получают той благодати, которая преподается священством Православной Церкви своим членам и которая по существу своему представляется как предложение им даров Духа Святого (в частностию, в таинствах)» [514].

Нетрудно заметить, что стороны по разному оценивают друг друга: лютеране признают таинства православных, в то время как православные говорят, что признают у лютеран лишь крещение, но не видят оснований для признания у них таинства Евхаристии (это и есть таинство, преподаваемое священством) [uuuuuuuuu].

Так что и в экуменических диалогах православные имеют право (и реализуют его) свидетельствовать о таких своих взглядах, которые малоприятны для наших собеседников. А потому неправы те «ревнители» которые, слыша сообщения об экуменическом мероприятии, сразу же предполагают худшее и представляют себе, будто православные делегаты там в очередной раз капитулировали и подписались по чем-либо, противоречащим нашей вере…

Резкость, «неполиткорректность» «ортодоксальных» суждений на Западе хорошо известна. В связи с чем и были сказаны точные слова Владимира Зелинского — «На Западе часто приходится напоминать, что православие — то вовсе не некое древо-диво, растущее на востоке христианского ботанического сада. Здешний мир ждет от сего растения, чтобы оно непременно ветвилось и благоухало экзотично по-восточному, но при этом рассуждало и поступало либрально по-западному. Однако оно — само имя говорит за себя — хочет славить Бога, сохраняя верность питающим его тысячелетним корням, что не меняются, как листья каждый год. Сама его несговорчивость, „несмешиваемость“ с другими, даже и нетерпимость к другим, в особенности, когда речь идет о догматах, не есть лишь некий врожденный дефект окостеневшего традиционализма. Такова природа его, но и она должна найти место в диалоге о примирении. Эта несговорчивость, как ни странно, может быть памятованием о „крепости“ или цене примирения („Вы куплены дорогой ценой“), обращенным к выдыхающемуся, все более „безградусному“ перемирию рукопожатий и речей, приятных для всяких ушей. Поэтому православное участие в процессе примирения во Христе может оставаться неудобным, спорным, не всегда дипломатическим, однако это неудобство по-своему нужно самому Западу» [vvvvvvvvv].

У меня есть очень небольшой опыт участия в акциях ВСЦ. Небольшой — но все же есть. На одном семинаре, посвященном проблемам миссии в современном мире, у меня вызывало недоумение то явно ощутимое чувство беспокойства, которое возникало в президиуме каждый раз, когда я брал слово. Говорил я вполне вежливо, никого еретиками не обзывал. Но — почему же такая напряженность? В конце концов я спросил одного из постоянных участников такого рода встреч и в ответ услышал: «А Вам разве ничего не сказали? В Москве Вас не предупредили? Дело в том, что православная церковь имеет право вето, и если она с чем-либо не согласится, то документ не будет принят. Поэтому президиум и опасается, что Вы можете сказать”нет” — и тогда дискутируемый абзац или даже весь документ надо будет снимать” [wwwwwwwww].

А я и в самом деле тогда не знал, что еще в 1950 году ВСЦ принял выработанную православными участниками так называемую Торонтскую декларацию, гарантирующую всем Церквам — членам ВСЦ полную суверенность и независимость, абсолютную неприкосновенность их богословских и вероучительных учений, сохранность их экклезиологии.

В этой декларации сказано: «Всемирный Совет Церквей не является и никогда не должен стать сверх-Церковью. Это не сверх-Церковь. Это не всемирная Церковь. Это не Una Sancta („единая святая“), о которой говорится в Символе веры… Членство в Совете ни в коем случае не означает, что Церкви входят в орган, который может решать за них. Каждая Церковь смохраняет право принять или отвергнуть высказывания или действия Совета… Ни одна из Церквей не имеет оснований опасаться, что Совет вынудит ее принять решения относительно соединения с другими Церквами… Всемирный Совет существует для того,

чтобы различные Церкви могли увидеть свои различия, и поэтому ни одна Церковь не обязана менять свою экклезиологию вследствие членства во Всемирном Совете… Членство в Совете не означает принятия или отрицания доктрины, что единство Церкви состоит в единстве невидимой Церкви… Членство в Совете не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова… [xxxxxxxxx] Ни в коем случае ни одна Церковь не может и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям или желаниям» [515].

После того, как было открыто заявлено, что ни одно решение, ни одна резолюция ВСЦ для Православных Церквей не имеет никакой обязующей силы или авторитета и они свободны принимать или отвергать все, что соответствует или не соответствует их интересам или убеждениям — наша Церковь смогла пересмотреть прежние решения 1948 года [516].

Это позволяло и позволяет нашей Церкви выступать с жесткой крттикой и работы ВСЦ, и ее результатов. Например, в послании Синода к ВСЦ по поводу ассамблеи последнего в Найроби открыто говорится о том, что путь ВСЦ — это «принесение трудно и медленно достигаемого единства в жертву внешним эффектам, когда искусственно замалчиваются вероисповедные различия перед внешним миром… Другой опасностью, серьезно угрожающей христианскому единству и будущности экуменического движения после Найроби, является питаемая некоторыми участниками экуменического движения иллюзия, что Всемирный Совет Церквей будто бы может достичь такой степени экуменического сближения своих Церквей-членов, что одна из будущих его Генеральных Ассамблей превратится во все-христианский собор. Думать так — значит предполагать, что Всемирный Совет Церквей может в будущем стать некоей „сверх-церковью“. Как известно, подобные „экуменические соблазны“ были в свое время решительно осуждены и отброшены всеми Церквами-членами, и руководство Всемирного совета церквей много раз торжественнно отказывалось от этого. И хотя в прежней формулировке эта идея уже отвергнута, однако отдельные отзвуки ее проскальзывают иногда (как то было и на Ассамблее в Найроби) в завуалированном виде общих рассуждений об „особом пророческом служении“ административного аппарата ВСЦ в Женеве, который будто бы не является просто лишь инструментом для служения Церкви и экуменическому движению, а чем-то большим. Отсюда один шаг к соблазнительной и опасной идее об особом экклезиологическом значении Всемирного Совета Церквей и центрального аппарата в Женеве… Мы приветствуем стремление ВСЦ к дальнейшему развитию диалога с представителями нехристианских религий и секулярных идеологий, в котором находит свое выражение идея общей ответственности за судьбы того мира, в котором мы живем. Вместе с тем важно подчеркнуть, что Священное Писание и опыт Церкви исключают возможность конвергенции христианства с секулярными идеологиями. Именно поэтому диалог должен априори не допускать идеи таковой конвергенции. Что касается диалога с представителями нехристианских религий, то он на тех же основаниях ни в какой степени не должен вести к синкретизму… Результативный документ свидетельствует, что его авторы менее всего понимают под воспитанием формирование нового человека, созданного по Богу в правде и преподобии истины (Еф. 4, 24). Вызывает сожаление, что в документе отсутствует образ Христа, Которому следует уподобляться в воспитании христианской личности, но предлагаются рекомендации, неплохие сами по себе, однако данные вне связи с Божественным Откровением… На Ассамблее в моменты нередких богослужений к общественных молитв обнаруживалась искусственно создаваемая атмосфера экзальтированности, которую некоторые склонны были рассматривать как действие Святого Духа. С православной точки зрения это может квалифицироваться как возвращение к нехристианскому религиозному мистицизму, который не может способствовать созиданию подлинной молитвенной настроенности… Православные делегаты были неприятно изумлены исключением из внешнего оформления Ассамблеи общехристианских символов» [517].

В 1998 году все Православные Церкви приостановили свое членство в ВСЦ. Консультации шли 4 года, и их результатом стало то, что «согласно решению Центрального комитета от 2 сентября 2002 года, в практику ВСЦ будет введен новый метод принятия решений, основанный не на мажоритарной системе, а на консенсусе, который предполагает учет мнения меньшинства Совета, независимо от конфессионального соотношения. Это позволит избежать ситуаций, когда решения ВСЦ, являвшиеся иногда вызовом православному мировоззрению, вероучению и Преданию, хотя и не обязательные для церквей-членов, принимались большинством голосов… Специальная комиссия из 60 членов состояла из равного числа протестантских и православных участников. На подобной же паритетной основе теперь будет функционировать “Постоянный комитет” из 14 членов, который будет осуществлять контроль за программной деятельностью ВСЦ… Отныне сотрудничество в ВСЦ будет осуществляться на двух уровнях: полного членства и ассоциации. В отличие от традиционного членства (“принадлежности к содружеству ВСЦ”), статус “Церквей в ассоциации с ВСЦ” подразумевает участие в работе Совета “со стороны”, без права голоса и участия в процедуре консенсуса. Этот статус будет приложим прежде всего к тем церквам или христианским сообществам, которые не считают для себя возможным, по каким-либо богословским или иным причинам, принять категорию членства и нести ответственность за его последствия» [518].

Именно с таких позиций, уберегающий православную веру от давления инославного большинства, «Русская Православная Церковь ведет богословский диалог с инославием уже более двух веков. Для этого диалога характерно сочетание догматической принципиальности и братской любви. Указанный принцип сформулирован в „Ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии“ (1903) применительно к методу богословского диалога с англиканами и старокатоликами: в отношении инославных *«должны быть братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной благодати... Задача наша по отношению к ним должна состоять... в том, чтобы, не полагая им лишних преград к единению неуместной нетерпимостью и подозрительностью... раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша восточная православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренно желают единения с нею...» (*Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, *4,1)*.

Так что при условии, что в ВСЦ от имени нашей Церкви будут работать люди действительно православные — не стоит опасаться, что как-нибудь незаметно для нас нам навяжут такое понимание христианства, которое будет несовместимо с Православием. Если бы мы не боялись призрака экуменизма, а посылали на экуменические диалоги больше надлежащим образом подготовленных сотрудников, то у нас были бы возможности самым решительным образом влиять на работу экуменических организаций и повернуть их к служению интересам Православной Церкви.

Беда в том, что представители Отдела внешних церковных сношений Московского патриархата на экуменических встречах в последние десятилетия далеко не всегда обладали надлежащей талантливостью, убежденностью, внутренней и внешней свободой для того, чтобы быть подлинными свидетелями православия. С каждым десятилетием всё менее заметно влияние православной традиции в документах, исходящих от Всемирного Совета Церквей. Но немощь исполнителей замысла не всегда может быть аргументом против замысла как такового. И экуменизм как свидетельство о православии неправославному миру (при уважительных и корректных контактах с ним) есть вполне благое дело.

Впрочем, сейчас я должен сделать страшное признание. Я согласен не только с деянием нашего Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года, но и с одновременной с ним католической декларацией «Dominus Iesus». То, что в ней католики говорят о себе, я лишь прилагаю к Православной Церкви. Выписываю тезисы, вызвавшие мое согласие, правда, с заменой *католический* на *кафолический* [yyyyyyyyy]:

«Кафолики призваны исповедовать, что существует историческая непрерывность — укорененная в апостольской преемственности — Церкви, основанной Христом и Кафолической Церковью. Это и есть единственная Церковь Христова, которую Спаситель наш по Воскресении Своем поручил пасти Петру и ему же. как и другим апостолам, вверил ее распространение и управление и навсегда воздвиг ее как «столп и утверждение истины». Эта Церковь, установленная и устроенная в мире сем как сообщество, пребывает в Кафолической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним. Словосочетание «пребывает в» стремится уравновесить два вероучительных высказывания: с одной стороны, что Церковь Христова, несмотря на разделения, существующие между христианами, пребывает в полноте лишь в Кафолической Церкви; с другой стороны — то, что вне ее ограды также можно встретить множество крупиц святости и истины(т. е. в Церквах и церковных общинах, не состоящих в совершенном общении с Кафолической Церковью). Однако, принимая это во внимание, необходимо утверждать, что сила их исходит от той полноты благодати и истины, которая вверена Кафолической Церкви. Таким образом, существует единственная Церковь Христова, пребывающая в Кафолической Церкви, руководимой Преемником св. Петра и епископами, состоящими в общении с ним. Поэтому интерпретация тех, кто выводит из формулы «пребывает в» тезис о том, что единственная Церковь Христа может также пребывать в некафолических Церквах и церковных Общинах, противоречит подлинному смыслу соборного текста. Собор [zzzzzzzzz], напротив, избрал слово «пребывает» именно для того, чтобы прояснить, что существует только одна «субстанция» истинной Церкви, в то время как вне ее видимой структуры находятся только *elementa Ecclesiae,* которые — будучи элементами той же самой Церкви — направлены и ведут к Кафолической Церкви» [519].

Вспомним, что по православному учению «преемником Петра» является не только римский епископ, но и любой православный иерарх [aaaaaaaaaa] — и перед нами в таком случае оказывается экклезиология блаженных Иеронима и Августина, святителей Филарета и Феофана, патриархов Тихона и Сергия и св. Луки Крымского и Иннокентия Херсонского. То есть та эклезиологическая модель, которая только и может объяснить каноническую терпимость к таинствам, совершаемым в некоторых расколах. При этом, конечно, с Кафолической Церковью отождествляется Церковь Православная, в то время как римо-католическая община с этой точки зрения оказывается лишь местом присутствия «элементов Церкви».

Еще должен заметить, что о. Рафаил слишком сужает смысл и формы экуменического диалога. Всемирный Совет Церквей [bbbbbbbbbb] не исчерпывает собою мира экуменических контактов. И среди экуменических встреч есть такие, которые движимы не стремлением поработить и «слить», а искренним желанием лучше узнать мир «восточного христианства» [cccccccccc]. И есть люди, которые под влиянием встреч с православными и вследствие спокойного сопоставления наших точек зрения в конце концов принимали Православие (вспомним, как в Крестопоклонную субботу в марте 1998 г. в Трехсвятительском храме Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке присоединился к Православию авторитетнейший лютеранский церковный историк, византолог с мировым именем, профессор Йельского университета Ярослав Пеликан).

И даже те, что остались в своих общинах, все же изменили свое отношение к православию.

Так что, если знать людей, живущих вне Православия, видеть их, общаться с ними, а не с антиэкуменическими газетами, то нетрудно заметить, что проблема не столько в «экуменизме», сколько в нас. Мы плохо пользуемся возможностью для проповеди о Православии как о Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. А на самих экуменических встречах разрешается говорить своим собеседникам резкие слова об их внецерковности… [dddddddddd]

Еще одна черта, присущая именно «книжному» способу ведения полемики — это четкая концентрация всех добродетелей на одной (своей) стороне, и всех грехов — на другой. Про своих: «Мы не питаем к инославным чувства недоброжелательства и не имеем по отношению к ним каких-нибудь предвзятых представлений, которые должны преодолевать» [520]. Кто это — «Мы»? Все православные? Не верю! Даже по тому, как некоторые православные относятся ко мне, я вижу, что откровенная предвзятость и, мягко говоря, «недоброжелательство» не чужды православной общественности. Но если даже меня, православного публициста, некоторые «ревнители» готовы расстрелять, то уж тем паче не стоит идеализировать отношение православных к действительным еретикам.

А о всех неправославных христианах у архим. Рафаила тоже есть не менее одномерное, но уже негативное суждение: «На самом деле это — глубоко извращенный опыт, опыт соприкосновения с демоническими силами» [521]. Есть такой опыт в инославии? — Несомненно. Но исчерпывается ли этим вся религиозная жизнь неправославных христиан? — Сомневаюсь.

23 января 1998 г. в Индии языческими фанатиками был убит австралийский миссионер Грэхем Стейнс и двое его сыновей, 10-летний Филип и 8-летний Тимоти. Они были сожжены в своей машине в деревне Манохарпур в восточноиндийском штате Орисса. Стейнс проповедовал среди прокаженных в Барипадже с 1965 г., собирал деньги для создания лепрозориев и сам участвовал в их строительстве… [522] Скажите, — по внушению какого демона этот благополучный австралиец оставил свой дом и поехал проповедовать Евангелие к прокаженным индусам?…

То, что мученичество за Христа есть не только у православных, не позволяет считать инославных полностью чуждыми Христу. Разве можно умереть за то, чего не знаешь, с чем не встречался? Архим. Константин (Зайцев), один из авторитетнейших богословов Зарубежной Церкви, писал, что перед лицом антихриста, в период вырождения и экуменического перерождения Церкви, появится катакомбное братство христиан разных деноминаций — “потянутся друг ко другу те, кто хотел бы остаться верным Христу. Так экуменизму антихриста противостоит иное объединение — духовное родство верующих во Христа из разных Церквей, разных учений, даже далеких от полноты Истины. Будь то исполин католической Церкви или крошечные христианские общины на задворках христианства, если в недрах их зарождается протест против экуменизма антихриста в защиту истинного христианства — они найдут понимание и поддержку верующих, несмотря на разную степень их близости к Православию” [eeeeeeeeee].

Зачем в своих видеть лишь хорошее, а в оппонентах видеть лишь дурное? Я говорю, что некоторый опыт благодати может быть у неправославных христиан. А мне в ответ восклицают — “Можно ли назвать, не оскорбляя Православие, благодатным опытом визионерство католических аскетов, экстазы пятидесятников с их сумеричным состоянием…?” [523]. Но ведь не сводится вся жизнь католиков к “визионерству”, а жизнь пятидесятников — к экстазам. А экстазы пятидесятников и мистические опыты католических визионеров я и сам постоянно обличаю (причем в той же самой книге “Вызов экуменизма”) … Но в моем понимании жизнь католиков не растворяется всецело в бредовых видениях некоторых несчастных монахинь…

Поскольку спасаем не мы, а спасают нас, то до конца знать критерии и условия спасенности нам не дано. И если я по вопросу о спасении инославных предпочитаю молчать, а точнее, говорить о риске, которому подвергает себя неправославный человек (но ни в коем случае не учить об их спасенности), то не надо из меня выпытывать ответ. Не надо уподобляться тому «испытующему», который еще полтора столетия назад искушал святителя Филарета. Порой стоит выдрать себя из рукодельной ризы, обрамляющей меня в позе «человека, владеющего истиной» и напомнить себе: «пытаться овладеть истиной столь же нехорошо и неприлично как женщиной» [524].

В истории богословия хорошо видно, что те мыслители, которые пробовали теорететически объяснить церковную практику принятия еретиков без перекрещивания, оказывались сильны лишь в критике альтернативных теорий, но отнюдь не оказывались неуязвимы сами в своих положительных построениях. Св. Иларион (Троицкий) вполне справедливо заметил, что «примирить единство Церкви с действительностью вне-церковных таинств невозможно. Эта задача не была удовлетворительно разрешена даже гением блаж. Августина» [525]. Он дал верную критику экклезиологии Августина. Но и его собственная теория встретила не менее справедливую (и более сокрушительную) критику со стороны патриарха Сергия… В свою очередь, богословская схема патриарха Сергия (а, значит, и та, которой придерживаюсь я сам) встретила весьма серьезную критику со стороны прот. Николая Афанасьева [526]. Но самого о. Николая его теория привела по сути к униатскому проекту. Так часто бывает в истории философии и богословия: критика сильнее положительного изъяснения…

Православие — трудно. Легка стилизация под православие.

Легко написать брошюру с разносной критикой профессора Осипова — если при этом не дать слова самому Осипову (в антиосиповском памфлете о. Рафаила нет ни одной цитаты, буквально — ни одного слова самого критикуемого им богослова). Трудно доказать причастность к теософии и экуменизму реального Осипова, чьи книги, статьи и лекции полны крайне жесткими критическими оценками католичества и уж тем более язычества и иудейства.

Легко набросать страшную картину нынешней «официальной Церкви», которая-де забыла святоотеческие предания, изменила им и погрузилась в экуменический туман и блуд. Труднее заметить, что подобного рода кошмарики уже и раньше посещали некоторых людей, что и понудило Отцов сказать жестко-отрезвляющие слова врачевания. Много интересных доводов в защиту своей позиции о. Рафаил сможет найти в произведении блаж. Иеронима Стридонского «Разговор против люцифериан». Но заметив, что все эти доводы о невозможности благодатных таинств у еретиков высказываются в диалоге блаж. Иеронима от имени раскольника и врага Церкви (люциферианина) — сможет ли о. Рафаил проявить критичность к своим собственным воззрениям и, обнаружив, что подобные взгляды осуждаются Отцом Церкви, стать посдержаннее в своих попытках выдать свою версию православия за общеобязательную норму веры всей Церкви?

Собственно, именно и только в этом и состоит цель моей дискуссии с о. архимандритом. Я не собираюсь утверждать, что его воззрения ложные или антицерковные. Я лишь показал, что они необязательны для православного человека, для консерватора, верного церковной традиции.

Пример подлинного богословского и пастырского смирения при подходе к проблемам, по которым в Церкви есть разные мнения, я вижу в выступлении Патриарха Пимена в университете финского города Йоэнсу:

«Здесь стоит: „Православный взгляд на современный экуменизм“. Я отнюдь не считаю себя вправе говорить от имени всех православных и представить вам единый православный взгляд на экуменизм. Такого единого, всеправославного взгляда не только нет между всеми Православными Церквами, но нет единого взгляда и единого отношения и внутри каждой отдельной Поместной Православной Церкви, как нет такого единства отношений и взглядов на этот вопрос и внутри других, неправославных Церквей. А, кроме того, никто в Православии не имеет права говорить или оценивать что-либо или выступать от имени всех православных, от имени всех Православных Церквей. Лишь только Вселенский Собор может говорить от имени всей Православной Полноты при условии его рецепции Поместными Православными Церквами. Лишь вопросы вероучения и основ канонического устройства, как они приняты, зафиксированы и исповедуются всеми Поместными Православными Церквами, могут быть изложены и представлены любым православным, независимо от того, к какой Поместной Православной Церкви он принадлежит, и независимо от его положения и служения внутри данной Церкви. Ибо в этом отношении есть только одна — Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь. Во всех, остальных вопросах все Поместные Православные Церкви автокефальны. К этой сфере их самостоятельности и их автокефальных прав относится и вопрос об их взгляде на современный экуменизм, при условии, что это не наносит ущерба чистоте и целостности их православного догматического

учения и их благодатно-сакраментального единства. Таким образом я могу и хочу представить вам по данному вопросу мои взгляды. Надеюсь, однако, что изложенные здесь взгляды большинством православных будут найдены отвечающими их собственным взглядам. И это будет радостным для меня, ибо нет ничего для каждого православного желаннее, чем всеправославное единство взглядов, отношений и действий по любому вопросу современности» [527]. Кстати, Патриарху Пимену и в самом деле удалось в этом выступлении весьма четко и честно сказать — с каким «экуменизмом» православие несовместимо…

За две тысячи лет до о. Рафаила православная Церковь так и не решилась ясно и недвусмысленно определить свои собственные границы. Что есть эта нерешительность и нерешенность Предания в таком важном вопросе? О. Рафаил скажет — «недоработка», которую он берется устранить. Я же предпочту в этом молчании Предания увидеть указание на тайну Промысла, который не всегда согласует с нами образ и меру Присутствия Духа Божия. Непостижимость Божиих путей лучше принять в их непостижимости, чем спрямлять их под свои схемы.

РАЗРЕШИТЕ БЫТЬ ВЕРНЫМ

ФРАГМЕНТЫ ОБ ЭКУМЕНИЗМЕ ИЗ КНИГИ “САТАНИЗМ ДЛЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ”

“Разрешите мне быть верным своей традиции! Не осуждайте меня за то, что я хочу остаться самим собой. Не презирайте за то, что я хочу сохранить верность выбору, который я сделал однажды”. Если уж не богословские, то пусть хотя бы эти, чисто человеческие аргументы дойдут до ушей и сердец пропагандистов экуменического синтеза. Понимаете, у меня есть основания ощущать экуменический проект как угрозу для того, что мне дорого в жизни. Каждый раз, когда меня пытались вовлекать в экуменические кружки, у меня оставалось ощущение, что у меня хотят что-то украсть, а отнюдь не подарить.

И не раз я задумывался над этим ощущением, которое порождали во мне умные слова, сказанные умными и добрыми людьми. Ощущения вообще полезно проверять разумом. Может, это искушение. А, может, напротив — через чувство пробует остаться в моей жизни та правда, которую не пустили в область разума и которой не позволили выговориться, не позволили облечься в разумные аргументы… Так что же по прошествии многих лет я могу сказать в защиту тех разграничительных межей, которые отделяют православие от других религий? Почему я считаю, что “поиск общего” не должен быть единственной целью познания мира религий?

Поиск общего весьма полезен и интересен. Но лишь до тех пор, пока он остается в рамках исследовательского проекта и не кладется в основу реальной религиозной политики. Как только замеченное общее объявляется фундаментом, на котором разные традиции должны строить совместный храм, то сразу раскрывается некоторая весьма неприятная сторона экуменического проекта. Как только задача из теоретической области смещается в практическую, как только будет поставлена задача не просто заметить общее, а редуцировать свою жизнь к этому общему, то становится очевидно: перед нами задача объединения через обеднение.

Объединение православных и протестантов, например, предполагает, что, сохранив общую для нас Библию, православные ради примирения со вновь обретенными братьями должны будут отказаться от того, что вызывает их недоумение и раздражение — убрать иконы, красоту Богослужения, почитание святых, молитвы за усопших, то есть все то, что отсутствует в протестантизме.

И это не просто перемены в обряде. Это перемена в онтологии. Оказывается, различие богослужебных традиций за некоторой гранью начанает влиять на онтологию человеческой жизни, то есть на способ его контактов с духовным миром (как светлым, так и темным).

Как-то я получил письмо от человека, который как раз заметил, что разница между конфессиями есть больше, чем разница теоретических формул или некоторых обрядов. “Уважаемый отец Андрей! Я долго размышлял (несколько месяцев) прежде, чем написать это письмо, но видимо не написать я не смог, ибо это потребность моей души, моих поисков истины. Поскольку мой опыт духовный еще слишком мал, а вопросы остаются и даже увеличиваются в объеме, их надо решать, и нужен совет. Но прежде о себе. Вас может удивить, что пишет вам баптист с 20-летним стажем, проповедник (средний) и со всей искренностью ждет от вас ответа. В моей жизни, кажется, все было ясным, понятным; изучал Библию, молился, духовные вопросы (да и житейские) разрешал со Словом Божиим. Все началось с того памятного убийства трех монахов в Оптиной Пустыни на Пасху, а затем и Ал. Меня. Затем пошли осквернения крестов, святынь, надписи на стенах храмов. Это привело меня к мысли, что всем этим силам духов злобы поднебесных мало места под небесами, они в последнее время стали действовать с особой яростью через людей, сынов противления. И не на протестантов их злоба, а на православных, значит, они стоят на их пути, значит мешают темным силам осуществлять свое зло. Затем была поездка в Ярославль (я там родился), посещение церкви Федоровской Божией Матери. Затем был в Троице-Сергиевой Лавре. Все это оставило свои следы в душе. Стал читать православную духовную литературу, и наконец сам собой встал вопрос — где же все же истина, в православии или в протестантизме? Несколько лет я балансирую посередине. Если перефразировать ап. Павла, то по внутреннему человеку нахожу удовольствие в православии, и даже чувствую свои какие-то родственные корни с тем Домом, откуда когда-то вышел. Может быть, потому, что крещен в младенчестве в Федоровском храме Ярославля, или позже, когда получил однажды исцеление через икону? Не знаю, но мне нужен сейчас какой-то наставник, который смог бы мне изъяснить мои поиски истины. Когда я однажды в пятницу по радио услышал Ваше участие в передаче, решил Вам написать, хоть и сделал это не сразу. Теперь, особенно, когда я уже вплотную приблизился к церковной ограде, кажется остается сделать шаг, решающий шаг, я остановился в раздумии. 1. Когда я сравниваю жизнь православных и протестантов (баптистов), то кажется все складывается не в пользу первых, ибо в протестантстве нет курения, разводов, вина, абортов и т. д., чего не скажешь о посещающих православный храм (город у нас небольшой, я многих знаю). 2. В знании Библии, думаю, что тоже баптисты опережают, причем дисциплина во всем куда выше. Если еще иметь в виду общинную жизнь, где молодежь даже преобладает, общее участие в богослужении при обильном чтении Слова в проповедях на фоне старушек в православном храме, где каждый

предоставлен самому себе, где Слово Божие звучит мало, а если звучит, то на славянском языке нараспев, без объяснения, то конечно, все складывается не в пользу православного храма. Я повторяю, что все это с внешней стороны, внутреннюю в совершенстве знает только Бог. И все же при всем этом внутренность ищет чего-то не найденного, я чувствую себя еще не в ограде Церкви, и хочется, чтобы мое введение в храм состоялось скорее. Поясните, пожалуйста (этот вопрос почти центральный), можно ли спастись, будучи баптистом, пятидесятником? Вообще, отец Андрей, может быть, Вы изложите свои понятия о протестантах (я восприимчив к критике положительно), потому что каждый хвалит свое, а мне бы хотелось правдивый взгляд со стороны…".

Итак, внешние "формы" приводят к какому-то иному онтологическому опыту: ненависть космических сил зла вызывает именно церковная святыня. Но если так — значит, через эту святыню приходит больший приток Света. И православие со своим "мистериальным материализмом" дает такое Причастие, которого нет в протестантизме. Значит, в Православии возможен больший опыт Богообщения и даже не то что больший, а, пожалуй, и уникальный.

По верному слову патриарха Сергия, разница конфессий есть прежде всего разница жизнепонимания [528]. Разный духовный опыт порожден разной мерой приникновения к Подлинносущей Реальности, а различие глубины этого опыта зависит от строя молитвенной жизни, принятого в той или иной конфессии.

Говорить действительно следует именно о том, что соединяет. Но соединяет не в "мире сем", где любые "соединения" слишком легко превращаются в "путы". Искать надо того, что соединяет с Богом. И путь этого соединения — это Христос, причем Христос не погребенный в песках истории и доступный только для "воспоминаний", а Христос Живой и вечно Присутствующий посреди нас и в нас. Способ соединения с Собою Христос указал вполне ясно: "Пейте от Чаши сей…". И поэтому то единство, которое уводит от Евхаристической Чаши, единство с теми, кто отрицает эту Чашу есть единство не ради Христа, а за счет Христа.

И поэтому от объединения с протестантами православные отказываются не в силу нехватки у нас чего-то ("открытости", "терпимости", "евангельского духа"), а как раз в силу наличия у нас такой опытно ощутимой, открытой нам Реальности, от которой мы просто не можем отложиться ради того, чтобы найти "консенсус" с духовно более бедными традициями. Не за культуру мы держимся, не за прошлое и не за "национальное своеобразие". Прежде всего мы не хотим менять Живого Христа Литургии на театральные воспоминания о Нем. Отказываться от *такого опыта* ради газетных приветствий и ради "мира между христианами" было бы неумно. Приобретя "брата", можно потерять при этом — Живого Христа.

А объединение христиан с иудеями может привести к утрате не только Христа Евхаристического, но и Христа евангельского. Мы должны будем устранить из Библии Евангелие и остаться только с книгами Ветхого Завета. Такого рода операция также очевидным образом не обогатит жизнь христиан, а обеднит ее. Впрочем, мы можем стать богаче через обретение Талмуда. Но это стяжание вряд ли окажется достойной заменой для книги Любви [fffffffff].

То, что объединяет нас с мусульманами — это вообще всего лишь одна, первая книга Ветхого Завета — книга Бытия.

Но если мы захотим найти общее с буддистами, то даже свидетельство книги Бытия о Боге как о Творце окажется излишним, разъединяющим…

Мне однажды довелось присутствовать при выработке экуменического документа. В марте 1991 года главы религиозных объединений Советского Союза решили совместно призвать народы к единству и миру. Текст, естественно, был подготовлен Патриархией заранее. Возражений он ни у кого не вызвал. Но вот, когда настала уже последняя минута перед подписанием, вдруг г-н Бычков, возглавлявший тогда баптистов, робко заметил, что ему неудобно подписывать документ, в котором нет ни одной евангельской цитаты: "мы же евангелисты, и у нас принято каждый шаг обосновывать авторитетом Слова Божия — так что меня просто не поймут, если я подпишу текст, не возвещающий Евангелие". Православные и католики с радостью его поддержали. Но тут взял слово главный раввин А. Шаевич и вполне резонно возразил, что ему совсем уж не с руки подписывать текст, апеллирующий к авторитету Нового Завета. Он предложил найти соответствующий призыв к миру в Ветхом Завете. Христиане, понятно, возражать не стали: Библия есть Библия. Но едва только нашли соответствующий призыв ветхозаветного пророка, как встал исламский муфтий и сказал, что этого места нет в Коране. Но тут же он сам и предложил выход из создавшейся ситуации: поскольку Коран в основе своей есть пересказ Ветхого Завета, то можно найти место, которое есть и там, и там. И вот когда нашли-таки аят, говорящий, что "Творец создал нас для жизни", встал буддист… Он напомнил, что в буддизме нет понятия Творца. Пришлось ограничиться написанием "Истины" и "Мира" с больших букв.

Так что есть два пути к объединению религий.

Первый — это взаимное обеднение их всех через сведение к общему содержанию (которое оказывается равным максимуму безверия) [gggggggggg]. В этом случае работает закон логики, устанавливающий обратное соотношение объема понятия и его содержания. Содержание понятия — это его смысл. Объем же понятия — это совокупность тех предметов, на которые можно повесить бирочку с этим понятием. Так вот, чем богаче, конкретнее содержание, тем меньше становится объем.

Возьмем понятие «мебель». Под него подойдет почти все, что есть в аудитории: стол, стулья, может, даже некоторые студенты. Расширяем, обогащаем содержание и говорим теперь «мебель, предназначенная для сиденья». Содержание стало богаче — но столы в него уже не укладываются. Еще раз обогащаем содержание: «мебель, предназначенная для сиденья и изготовленная из дерева». Тут уже пластиковые стулья не подходят. Еще несколько раз обогащаем содержание и получаем: «мебель, предназначенная для сиденья, изготовленная из дерева в Италии, обитая зеленой кожей, с надписью на правом подлокотнике „Здесь был Вася“. Но под такое подробно-содержательное описание подойдет, пожалуй, лишь один предмет во всей вселенной…

Вот так же и в религии: те представления, которые будут максимально широки по своему объему, то есть их присутствие можно будет заметить во всех религиях, будут самыми бессодержательными, пустыми. Если уж понятие о Боге значимо не для всех религий, то о какой общности вообще может идти речь! Некоторые этические представления могут оказаться схожими — но так ведь это этика, а не религия. А мы ставили задачу поиска общего именно в религиях. С тем же успехом можно сравнивать физиологию буддистов и христиан и, обнаружив, что и у тех, и у других наличествуют как малый, так и большой кровеносный круги, сделать вывод об идентичности буддизма и христианства.

Так что путь поиска «общего» малообещающ: это путь выпаривания и обеднения.

Вторая экуменическая трасса проложена теософией: это подгонка всех религий под некий идеал "мировой религии", рожденный в чьей-то голове. В таком случае многообразие исторических религий должно уступить место навязчивой и горделивой утопии.

Такой унионально-экуменический проект в конечном счете говорит лишь о том, что считает для себя приемлемым минимумом христианства (или "духовности") автор проекта. О такого рода прожектерстве можно сказать словами католического богослова Ганса Урса фон Бальтазара: "Собирать там, где нет еще зрелости и делать вид, что различия между конфессиями уже больше ничего не значат, означает отнюдь не собирать со Христом и ради Христа, а желать поставить самого себя в качестве средоточия. Все попытки добиться унии с христианскими толками, которые в конечном счете гетерогенны, согласно историческому опыту, оказались неплодотворными. В них мы видим собирание по собственному почину, а не по поручению Христа" [hhhhhhhhhh].

Не надо нас женить без нас. Прежде чем приступить к синкретизации, например, христианства и буддизма, неплохо было бы спросить и у христиан, и у буддистов — считают ли они значимыми свои различия, хотят ли они ими поступаться.

У разных религий разное лицо и их своеобразие настолько велико, что не может быть подменено неким синкретическим суррогатом.

Христианская отчетливость в конечном итоге гораздо более плюралистична, чем теософская "веротерпимость". Теософ во что бы то ни стало старается свою веру обнаружить везде, изнасиловать как угодно тексты — лишь бы найти реинкарнацию там, где ее не было. Христианин спокойно готов признать, что индусы верили так, как никогда не верили евреи и христиане.

Какая схема истории религии более тоталитарна: теософская, пытающаяся всех подстричь под одну, свою, гребенку, или христианская, которая свидетельствует свое отличие от других, но тем самым и не старается подогнать остальных под себя?

Интересно, что мышление современных российских интеллигентов, столь яростно боровшееся против казарменного коммунизма, столь ценящее плюрализм и многообразие, неповторимость и индивидуальность во всех областях жизни, — в религии мечтает всех загнать в казарму "единой мировой религии". Ну чем для вас так нестерпимо своеобразие христианства, что вы так стараетесь растереть его в буддизм? И почему, поддерживая отделение Чечни от России, декларируя свое уважение к праву любого народа на самоопределение, вы не можете согласиться с самоопределением русского народа к православию?

Григорий Померанц однажды предложил интересный критерий для определения фундаменталистской идеологии: "агрессивный редукционизм,… агрессивное насильственное упрощение жизни, втискивание развития в прокрустово ложе мифа. Какого именно мифа — вопрос второстепенный" [529]. Так вот, по этому критерию мода на религиозный синкретизм — это именно фундаменталистское движение. Все должны быть единомысленны и единоверны. Христианство должно подравняться под шаблоны буддизма. Теософскому переосмыслению должны быть подвергнуты все практики и все тексты всех религий — как бы они этому ни сопротивлялись. Это искушение агрессии на историю. Происходит как бы посмертное обращение всех великих религиозных проповедников прошлого в модную сегодня веру. Если сегодня интеллигенции нравится теософия — Христос обращается в стопроцентного теософа. Есть мода на пантеизм — и Христос оказывается обязан также быть пантеистом (ибо ведь как-то неудобно признать, что столь выдающийся "Учитель" мыслил иначе…).

Этого искушения не избежал даже сам Г. Померанц. Помянув в эссе, рекламирующем Кришнамурти, крик Христа на Голгофе — "Боже Мой, Боже Мой, почему Ты оставил меня?!" — он дает ему такое толкование: "Экстатическое *чувство единства с миром* может быть, таким образом, нарушено, но только очень сильными и длительными страданиями" [530]. Но Христос никогда не говорит, что Он един с миром! Он скорее говорит, что мир Его ненавидит. Единство же Христос обретает с Отцом, и это единство — в том Духе, который не от мира и которого мир не знает и принять не может… Но Г. Померанц обратил Христа в пантеиста, поскольку цель, поставленная им — такое перетолкование всех Писаний человечества, чтобы они стали согласны друг с другом [531]. Это означает, что ставится цель не понимания того, что *есть* в текстах, а впечатывания в тексты того, чего *хочется* примирителю. Если же текст оказывает сопротивление (а тем более — община, хранящая в веках изначальное понимание и текста, и той реальности, к которой этот текст подводит), он может подвергнуться насилию — во имя мира…

У утопий есть своя логика. Если нечто не укладывается в их мерку — этот "излишек" должен быть отсечен. В коммунистической утопии не должно было быть Церкви — и Соловки из монастыря стали концлагерем. В коммунистическом "общечеловечьем общежитье" не должно было быть "ни Россий, ни Латвий" — и слова "Родина", "Отечество" на десятилетия стали запретными. И экуменическая утопия "синтеза всех религий" также много что грозит оставить за бортом.

В демократическом обществе, как известно, по вопросу о плюрализме двух мнений быть не может. Экуменизм же предполагает, что плюрализм из общества должен перекочевать в каждую отдельную голову — каждый человек должен верить сразу в несколько богов. В. Розанов по этому поводу как-то заметил, что нормативный интеллигент "утром верит в

Ницше, в обед — в Маркса, и вечером — в Христа”. Честертоном подобная “широта взглядов” высмеивалась в образе Ричарда Уайта, который “недавно обрел веру, но каждую неделю менял вероисповедание” [532]. Эта религия внутреннего плюрализма, религиозной всеядности и духовного безвкусия твердит: “Смотрите на вещи шире! Не связывайте себя какой-то одной определенной позицией по этому вопросу!”.

Идеал обязательной религиозной всеядности объявляет всеверие и многоверие “широтой взглядов”. Верность Христу — “узким фанатизмом”.

Недавно на одном монархическом съезде, где с трибуны постоянно звучала триада “православие-самодержавие-народность”, я заметил, что три весьма милые и интеллигентные женщины впереди меня оживленно и “на троих” читают книжку под названием “Руническая магия”, причем явно воспринимая ее в качестве “учебного пособия”. Я попросил этих активисток “русского возрождения” хотя бы здесь не баловаться играми с сатаной. В ответ мне глубоко убежденно прошептали, что “надо же все знать! со всем познакомиться!” Вот, правда, когда я их спросил — знают ли они “Отче наш” или библейские заповеди — ответом было молчание…

Не зная своего, не стремясь его узнать и не ценя — люди с бесстрашием, достойным лучшего применения бросаются в бездны языческих практик.

Жизнь без убеждений (по диагнозу К. Г. Юнга, такая жизнь как раз и порождает шизофрению) считается нормой. Человек же, имеющий религиозные убеждения и не готовый их менять с каждым новым газетным выпуском или при встрече с каждым новым собеседником, рассматривается сторонниками “обязательной веротерпимости” как угроза для общественного порядка. Здоровым и нормальным состоянием объявляется всеверие, тогда как исключительная верность Евангелию диагностируется как одержимость “сверхценной идеей”. Соответственно, такой “одержимый” Евангелием человек рассматривается как источник агрессии [iiiiiiiii].

Что ж, опыт XX века позволяет и здесь сказать, чем все это кончится. В романе Г. К. Честертона “Шар и крест” Антихрист, воцарившийся в мире, “провел свой законопроект. Теперь организована медицинская полиция. Даже если вы сбежите, любой полисмен схватит вас, поскольку у вас нет справки о нормальности” [533].

И уже сейчас люди до такой степени затерроризированны идеей обязательного “мира между религиями”, настолько пленены пропагандой их “равноценности”, что даже человеческие жертвоприношения не считаются чем-то достойным осуждения [534].

И уже сейчас люди не замечают, что в призывах синкретических религий ко “всетерпимости” и “всеединству” слышатся подозрительно стальные нотки. Ведь когда новые секты уверяют, что разделение между религиями — это плохо, они на самом деле имеют в виду, что им не нравится, что кто-то не принял еще именно их идеологии.

Еще в 1987 году при проведении в Москве конференции под названием “Новый человек — единая надежда для Будущего”, пресс-служба одного из самых известных лидеров западного неоиндуизма Шри Раджниша распространяла переводы нескольких его лекций. Конечно, “любимый бхагаван” (так он именовался в этих изданиях) начал с заявления о том, что “разделение между людьми — будь то во имя религии или во имя нации — примитивно и дико” (“Золотое будущее”; лекция № 17 от 20.5.1987). Но проходит два дня — и Шри Раджниш начинает говорить яснее: “Христианство принесло столько вреда, что интеллигенция, и особенно гениальные люди, подобные Карлу Марксу, настолько разочаровались в христианстве, что они создали противоположность: материалистическую философию. Карл Маркс ничего не знал о Гаутаме Будде. Ничего не зная об истинной религии, он считал, что христианство и есть религия. Я всегда понимал, что в число всех преступлений, совершенных христианством, можно включить и коммунизм” (лекция № 21 от 22.5.87). И едва лишь христиане позволяют себе заметить, что они в чем-то не согласны с новоявленным гуру (например, с его утверждением о том, что “Бога нет” — лекция № 28 от 25.5.87), как следует суждение о “фанатичном фашистском христианском уме” (лекция № 20 от 21.5.87)

Когда новые синкретические секты говорят о необходимости религиозного единства, они имеют в виду всего лишь тотальное распространение своего собственного вероучения. Провозглашая объединение религий, они не любят уточнять — на какой именно основе они мыслят это объединение. Чаемое ими слияние религий возможно только на основе всеобщего принятия их догм. Например, первая и громкая декларация теософов: “Нет религии выше Истины”. Менее громкое, но достаточно внятное утверждение гласит, что теософия это и есть истина. И — уже шепотом — вывод: “нет религии выше нашего оккультизма”. Все религии должны быть переиначены в соответствии с “Учением”, все должны быть переварены. И возлягут волк христианства с ягненком буддизма вместе — но в утробе теософии.

В том “общерелигиозном синтезе”, который предлагают теософы, христианство на самом деле должно быть просто растворено в оккультизме. Поэтому сопротивление теософскому “примирению” для христианства есть вопрос выживания. Поэтому идея быть “синтезированными” не вызывает восторга у всех исторических религий.

А это значит, что рекламное шоу под названием “даешь синтез!” кончится просто образованием очередной секты, которая будет противопоставлять себя всем остальным (чье сознание недоразвилось до принятия их идей). У Достоевского один либерал-прогрессист как-то говорит о себе: “Чем больше я люблю человечество вообще, тем больше ненавижу каждого человека в отдельности”. Что-то очень похожее происходит в либеральных религиозных настроениях нынешней интеллигенции. Все чаще встречаются люди, чья устремленность ко “вселенскому духовному братству”, к экуменическому объединению конфессий имеет своим ближайшим плодом нечто совершенно противоположное: усугубление религиозных разделений.

Попытки “объединить религии” на деле ведут к очередному расколу, к отрыву людей от реальной церковной общины ради призрачного единства “в шамбале”.

В одном из южнорусских городов мне несколько раз довелось встречаться и беседовать с одним очень хорошим и образованным человеком. Он кришнаит (причем экуменического вкуса). И вот в этих беседах он так и не смог разубедить меня в абсурдности ситуации, в которую он сам себя поставил. Ища примирить Запад и Восток, Россию и Индию, христианство и ведизм, он прежде всего выпал из своей (изначально) — Православной Церкви. Ища идеального единства и единства в идее, он разорвал реальные связи с религиозной общиной своего города. В “трансцендентальных” сферах и книжных грезах уносясь за Гималаи, он не может переступить порог единственного реального храма в городе — православного. Устремленность ко “всемирному братству” проявилась прежде всего как разрыв общения с теми братьями, которые живут на его же улице, в соседних домах. Высшее, литургическое, евхаристическое соединение с ними стало для него невозможным. Поскольку же он не просто интеллигент, а всерьез верующий и религиозно честный человек, то он не может не чувствовать, что “единства в мысли” мало, что нужно единство в молитве, в таинстве, в жертве.

И вот этого единства, он себя лишил. Можно, конечно, сказать, что он-де перерос конфессиональную узость местных прихожан, но такой снобизм не может быть одобрен ни христианством, ни, наверное, даже кришнаизмом. И чем дальше, тем больше это чувство неловкости будет нарастать в душе, пока живые и близкие люди не станут восприниматься как досадная помеха на пути к идеальному единству. В общем, вполне по Руссо: “в наше время любят негров вместо того, чтобы любить ближнего” [535].

Так и “миротворческая” деятельность рериховских обществ закончилась тем, что они отлучили себя от Церкви. Люди, вроде бы с искренним благоговением произносившие имя преп. Сергия Радонежского, оказались вовлеченными в тот же христоборческий натиск с Востока на Русь, которому противостоял Преподобный.

На словах утверждая, что они с любовью и терпимостью относятся ко всем убеждениям, синкретисты на деле с крайним раздражением встречают любую попытку христиан отстоять уникальность своей веры. У сектантов устоялась привычка к полной безнаказанности: клевещи на Церковь как хочешь, перевирай Евангелие как душе угодно — и тебе никто не посмеет ответить.

Любой несогласный немедленно обряжается в тогу инквизитора. “В сущности, Кураев обслуживает тех, кто выступает против духовного развития человечества и устремляет своих слушателей в прошлое, где единственным способом борьбы с инакомыслием были костры. История развития человечества показала, что разрешение противоречий методами насилия и жестокости никогда не давало хороших результатов. Неужели опыт тысячелетий ничему не научил человека? Неужели мы будем вновь и вновь повторять этот страшный опыт?” — это из реакции тамбовского областного рериховского общества “Культура” [536] на *лекции*, которые я читал в Тамбове летом 1994. Лекции, содержащие элементарное сопоставление основ христианства и оккультизма, — это, оказывается, “страшный опыт”.

Тут приходится вспомнить слова Псалма: “Долго жила душа моя с ненавидящими мир. Я мирен: но только заговорю, они — к войне” (Пс. 119, 6–7). Врут рериховцы, когда пишут, что в истории Церкви «единственным способом борьбы с инакомыслием были костры». Не кострами и не дубинкой привлек на свою сторону ссыльный Афанасий Великий людей, ранее увлекавшихся ересью Ария. Православные миссионеры (в числе которых были и свв. Кирилл и Мефодий, и равноапостольный Николай Японский) шли в языческие страны не во главе отрядов крестоносцев.

Что такое религиозные гонения, православная Церковь знает слишком хорошо. Гонение — это аресты и закрытие храмов, это поругание святынь и невозможность публично защитить свою веру. Но неужели защитники экуменизма не могут понять разницу между крестовым походом, между обращением людей в веру через военную силу или через полицию — и обычной дискуссией?

Если я решил не подавать некоему господину руки и не принимать его у себя дома, это не означает, что я стал “гонителем” или “палачом”. Но российская интеллигенция столь решительно и столь неизменно не признает за Православной Церковью права на полемику с кем бы то ни было, что даже Лев Карсавин был вынужден вступиться за право Церкви на дискуссию. “Попробуйте возмутиться лукавым совращением русских детей в католичество [jjjjjjjjj]. Вам ответят напоминанием о духе христианской любви, видно, позабыв, что и православных детей тоже любить можно. Попробуйте оспаривать ересь. — Вам скажут, что все это хитрые умствования и что не в догме дело. В чем же тогда оно, если не в христианской Истине, которая не сводится к прекраснодушию? Послушаешь этих любвеобильных до слезоточивости хулителей и подумаешь: да не разбойники ли все, кто защищает Православие? — Но хороши разбойники, которых и по рукам и по ногам связали и которым только что язык не урезали! Хороши разбойники, оружие которых даже не государство, даже не Правительствующий Синод, а слово. Нет, вина православных русских людей не в злобе, не в нападках на инославие, а в том, что до сих пор они были слишком пассивными и расплывчато благодушными, что свою греховность сваливали они на Церковь и забывали о судьбе теплого равнодушия” [kkkkkkkkkk].

Не нужно бояться сравнивать религии между собою. Курс истории литературы считается успешно прочитанным в том случае, если ученики могут пояснить разницу между художественной стилистикой Пушкина и Блока. Если выпускник с первого прочтения страницы не может сказать — Лермонтов это или Маяковский, Цветаева или Некрасов — значит у него никакие знания по литературе. Вряд ли может быть признан удовлетворительным ответ, состоящий в том, что “это, кажется поэзия, и вообще это написано стихами”. Но точно также человек, не могущий объяснить различия христианства и буддизма — всуе изучал историю религии.

Если кто-то утверждает, что по своим философским взглядам он является платоником — это значит, что он должен знать философию Платона, систему Аристотеля, знать их различия, и при этом отстаивать как те положения платоновской

философии, которые во время оно не принимались Аристотелем, так и те, которые сегодня приводят в возмущение марксистов. Сказать, что “Платон говорил о Боге” — значит не сказать ничего.

Аналогично и с познанием христианства. Здесь тоже надо ставить те вопросы, о которых говорил о. Александр Шмеман — “Человек маленькой веры верит, но спросить его нужно — во что он верит? В кого он верит? Чем его христианство отличается от того, что и во всех без исключения религиях находил человек? Чтобы найти это, совсем не нужно христианство. Всякое почтенное язычество вполне удовлетворило бы нужду человека кому-то помолиться, кому-то поведать свою печаль, от кого-то получить убеждение, что жизнь имеет опору где-то. В конце концов в деревне, куда приезжал епископ в IV веке, давно уже люди верили в Бога” [537].

Есть в истории религии вещи, с которыми христианство несовместимо. От этого факта нельзя отгородиться привычным интеллигентским рефлексом — “ах, как Вы нетерпимы!”. Никакая “терпимость” не сможет отменить тот факт, что Пушкин не писал “Стихов о советском паспорте”.

Нетерпим ли учитель, если он указывает ученику на недопустимость перевирания фактов? Если Вовочка уверен, что “Евгений Онегин” начинается со слов “Мой тетя самых честных правил” — должен ли учитель похвалить его за творческий подход или постараться все же принудить его к пониманию правил русского языка?

И поэтому совсем не является “страшным опытом” объяснение того, что Евангельское ощущение Бога как отцовской Любви не совместимо с безличностным пантеизмом Рерихов, а рериховское понимание Христа как просто “Учителя” не согласуемо с учением самого Христа.

Поэтому, когда я читаю лекции в МГУ, я предупреждаю слушателей: в некотором смысле я хочу лишить вас свободы. Вы вправе думать иначе, чем православие, вы можете понимать само Евангелие и смысл христианской жизни иначе, чем православие, наконец, вы просто можете говорить и писать, что хотите. Но одного вы не можете делать — в этих случаях вы не можете выдавать коктейль своих мыслей за православие. Если кто-то, хоть один из вас, согласен с тем пониманием Бога, человека, мира, которое я вам раскрываю — я буду рад. Но на **всех** вас по окончании моих лекций будет наложено одно ограничение: уже зная, каковы основные принципы православия, вы не будете иметь **нравственного** права выдавать за православие что-то другое.

Считается ли узколобым фанатиком историк философии, объясняющий разницу между методом философствования Канта и Августина? Почему не обвиняют в нетерпимости философа, который пишет диссертацию на тему о противоположности воззрений Достоевского и Ницше? Когда Алексей Лосев показывает, что платонизм эпохи Возрождения мало что общего имел с учением самого Платона — никто же не называет его за это узколобым фанатиком! Ну вот так же, исторически, фактически, документально несовместима теософия с апостольским христианством…

Так и я попросил бы не обвинять меня в “нетерпимости”. Между разными философиями и разными богословскими системами лежат различия, которые не зависят от настроения и воли исследователя. Как бы ни хотелось кому-то, чтобы все были одинаковы, но между буддизмом и христианством действительно немало радикальных различий. Если я буду о них молчать — они от этого не исчезнут.

Призыв к сопоставлению — это прежде всего призыв к работе мысли. Легкость, с которой на астральной почве рождаются секты типа “Богородичного центра” и “Белого братства”, дает повод отнюдь не лишний раз напомнить: входя в Церковь, снимают шляпу, а не голову. Обретение веры не означает, что отныне за ненадобностью можно сдать ум в камеру хранения. Увы, истребление нескольких поколений религиозных мыслителей и богословов привело к забвению о том, что у разума есть свои права не только в светской, но и в религиозной сфере. Две пары категорий описывают ход духовной работы: молитва — и мысль; благодать — и свобода. Урежьте в одной из этих пар хоть одно крыло — и вот уже готовый инвалид духовного труда. Секта (secta) как раз и значит — “отсечение” (secare). Зримое ныне всеми возникновение и исчезновение новых и новых сект подтверждает старую, как Церковь, истину: вся мощь догматики и традиции, мощь церковного разума и авторитета противостоят не свободе мысли, а свободе фантазии.

Нельзя не поразиться тому, что “не видят разницы” между религиями журналисты и учительницы — то есть люди, составившие представление о религии на основе трех-четырех книжек. Но богословы, несравненно лучше журналистов знающие глубину и историю религиозной мысли, и монахи, всю жизнь посвятившие духовной борьбе, решительно отвергают синкретизм. “Синтетическая” теория не может объяснить того простого факта, что именно религиозно-непрактикующие люди, судящие о верах понаслышке, являются адептами этой теории, а религиозные практики относятся к ней более чем холодно.

Почему Святые — от ап. Павла до о. Иоанна Кронштадтского — предупреждали о необратимом различии религиозных путей, а люди, далекие от христианской религиозной практики, считают, что идти можно любой дорогой и тропкой и даже вовсе без оной? Почему люди, вряд ли твердо знающие “Отче наш” и наверняка не помнящие слов разрешительной молитвы на исповеди — стоят за соединение всех вер, а преп. Амвросий Оптинский и Серафим Саровский, ап. Павел и Григорий Богослов [lllllllll] — против? Неужели и этот очевидный факт не взывает к разуму и к совести?

Нефилософскому сознанию невозможно доверить решение философских вопросов и привлечь его к разрешению философских дискуссий. Сознанию нерелигиозному невозможно поручить служение крайнего судии в противостоянии религиозных доктрин.

Обычно говорят, что различны лишь невежественные религиозные толпы, а подвижники духа мирно единятся на горних высотах. И это неверно чисто исторически.

Во-первых, обращение к реальной жизни конфессий показывает, что, вопреки синкретической пропаганде, скорее малорелигиозные люди всех религий очень похожи. На улицах Иерусалима не отличить иудея от православного, монофизита от мусульманина. Но чем более человек открывает свою душу для того, чтобы его традиция обновила и переродила его — тем более он будет отличаться от людей, открывших себя для действия в них иной духовной традиции.

Во-вторых, не только всматривание в лица, но и изучение памятников религиозной мысли позволяет понять малую обоснованность исходной аксиомы "общемировой религии". По поводу тезиса, гласящего, будто "все религии едины в своей духовной глубине и лишь в обрядах немного отличаются друг от друга", Гилберт Честертон заметил: "это ложь, это полностью противоречит фактам. Религии не очень различаются обрядами, они страшно различны в учении. Все равно как если бы вам сказали: "Пусть вас не вводит в заблуждение, что газеты "Новости Церкви" и "Атеист" выглядят совершенно по-разному — прочтите их, и вы увидите, что говорят они одно и тоже". Конечно, они схожи во всем, кроме того, что они говорят. Механика у всех верований одна, почти все религии земли используют одни и те же приемы: у них есть священники, тексты, алтари, братства, праздники. Способ учения похож, но разница только в том, чему они учат. Замечательный пример мнимой схожести — духовное единство буддизма и христианства. Те, кто принимают эту теорию, настаивают, что христианство и буддизм очень похожи, особенно буддизм. Все верят этому, и я сам верил, пока не прочел их аргументы. Их аргументами были сходства, которые ничего не значат, так как они присущи всему роду человеческому [mmmmmmmmmm], и сходства, в которых нет ничего общего. Автор попавшейся мне книги пресерьезно объяснял, что обе религии одинаковы в том, в чем одинаковы все религии, или же находил сходство там, где они очевидно различны. Наивный педантизм распространяется и на философские сходства — они доказывают или больше, чем нужно авторам, или ничего не доказывают. Буддизм одобряет милосердие и самоограничение — в этом буддизм не совпадает с христианством, а попросту не слишком расходится с общечеловеческим чувством. Буддисты в принципе осуждают насилие и излишества, поскольку их осуждает каждый нормальный человек. Но ложно утверждение, будто христианство и буддизм одинаково их понимают" [538].

Но если близки именно внешние формы выражения религиозного чувства, то, значит, на большей глубине надо искать своеобразие каждой религиозной традиции.

Сведение различий между религиями к различиям в обрядах необходимо синкретистам для того, чтобы успешнее действовать среди приверженцев традиционных религий. Если разница между религиями — это не более чем расхождение в обрядности, то эзотерическая философия, уважительно относящаяся к любому символическому обряду, может быть совмещена с любым культом, то есть с любой религией. Так проповедовал еще древний гностик Валентин, который преподавал гностическую теогонию, но при этом считал возможным формально оставаться христианином и участвовать в христианском богослужении [539]. Обряды — для толпы, для народа. Церковь и существует для народа. А философии в ней быть не может. Философия есть только у "посвященных". Спорить с профанами — значит унижаться. Лучше из снисхождения к толпе соблюдать ее ритуалы, и при случае выискивать среди обычных прихожан кого-нибудь, кого можно было бы посвятить в "тайны гнозиса". Исходя из таких рассуждений, "гностики не столько отрицали церковь, не столько противополагали себя ей, как заблуждающейся, сколько ставили себя над нею, признавая у себя высшие истины, а в церкви только низшие… Для них кафолическая церковь была не столько погрешающею, заблуждающейся, сколько церковью отсталою" [540].

Так думает и великое множество сегодняшних неоязычников. Ложь этой позиции заключается во-первых, в том, что культ уравнивается с обрядом. Люди действительно могут создать разные символы для выражения своих чувств и мыслей. Но культ не исчерпывается своей человеческой составляющей, он не сводится к своему психологическому и педагогическому значениям. Культ — это обращение к иному, это попытка встретиться с ним. И эта встреча реально происходит. Поэтому разница между религиями более всего в том, что Встреча с Богом может не состояться. Место реальной Встречи могут занять мечты о ней или воспоминания о когда-то происшедшем. Но, что еще важнее — на встречу может придти не тот, кого ждали. У разных религий могут оказаться разные Женихи… Мистериальный опыт язычества может оказаться реальным и реально "сконтактировать" человека с таким духовным полем, которое не есть Бог.

Не только внешние, обрядовые оболочки мистерий могут быть разными. Разными могут оказаться сами мистерии и те энергии, которыми они напитывают человека.

Вторая же неправда формулы, согласно которой разница религий сводится к разнице обрядов, в том, что она производит уравнивание религии и культа. Христианство, православие — это не только обряд. У нас есть *своя* философия. И христианская мысль (философская и богословская) достаточно самостоятельна, достаточно разработанна, достаточно богата, чтобы отстаивать свою, целостную и продуманную систему понимания мира, человека и Бога.

Именно для того, чтобы загасить попытки разумного осмысления богословских проблем, церквеборцы заверяют своих слушателей, что у православия нет никаких аргументов, с помощью которых мы могли бы обосновать свою веру. Они с такой безапелляционностью говорят, что в Церкви нет ничего, кроме обрядности, что человеку и в голову не придет после презентации очередной карикатуры на православие обратиться к церковной литературе или к церковным богословам и спросить их: вы действительно столь примитивно понимаете Бога, мир и Писание, как нам рассказали?

Но православие — это не только обряд и не только "вера", это еще и мысль. "Я знаю, в Кого уверовал" (Тим. 1,12). Вера узнает и опознает свой предмет. Она отличает его от иных реалий. Христианская философия в состоянии различить, какое суждение о Боге и человеке является несовместимым с Евангелием.

И поэтому не нужно думать, что если в комнате, увешанной православными иконами, начать проповедовать языческую философию, то это и будет идеал "примирения религий". Ни православие, ни язычество не сводятся к ритуалам.

Николай Федоров совершенно справедливо отметил исходную ошибку синкретического проекта (рассуждая о теософии, которая в те годы любила именовать себя "необуддизмом"): "Новобуддизм — это одна из попыток устроить братство, не

обращая внимания на причины розни, т. е. на коренные причины не-братства” [541]. Религиозное разделение людей — это, несомненно, болезнь. Человек, у которого болят зубы, несомненно, имеет повод для беспокойства и печали. Но если некий дантист говорит ему, что для устранения зубной боли надо просто сразу вырвать все зубы — как здоровые, так и больные — он имеет полное право не послушаться его советов. Нельзя браться за устранение симптомов болезни, не осознав ее истока. Лечение религиозного “не-братства”, прописанное теософами, предлагает вырвать христианство ради всемирного уравнения людей в тантризме и каббалистике.

И не стоит в решительном отказе современных православных от экуменических слияний усматривать признак их отхода от “евангельской терпимости”. Вот уж в чем мы никак не отличимы от апостолов — так это в нашей нетерпимости.

Из 12 первых апостолов Христа десять были убиты за свою проповедь (кроме Иуды Предателя и ап. Иоанна, после многих ссылок и арестов все-таки ненасильственно ушедшего из этой жизни). Был убит и ап. Павел. Все они предпочли пойти на смерть, но не преклониться перед богами яз*ы*ков.

Это Рамакришне все равно — впадать в экстаз перед изображением Будды или Христа, в созерцании демонической Богини Кали или теософской Матери Мира [542]. Но совершенно иное ощущение у христиан, по ощущению которых “Синкретизм как подделка, как изделие правителей и начетчиков, предполагает угасающую веру. Он — оскорбление Богу Живому. По энергичному слову пророков, синкретизм есть блуд. Он снижает и вульгаризирует все начала, которые соединяет — таковы ублюдочные жаргоны наших больших портов. Христианство отвергло гносис, который представлял собой синкретический метод” [543]. Христианин предпочтет мученичество такой “широте”

Это настолько непреложный закон монотеистического богопонимания, что даже Ориген протестует против “многоимянности” Бога. “Многие держатся еще того мнения, что имена предметам усвоены произвольно и не имеют с существом их внутренней связи. Оттого многие полагают, что безразлично так ли говорить: “Я почитаю высшего Бога” или же “Юпитера” или “Зевса”, или же так: “Почитаю и прославляю солнце или Аполлона, луну или Артемиду, жизненную силу земли или Деметру, или другое что-либо, о чем говорят греческие мудрецы”. Против таких возражаем… Нечего тому удивляться, что демоны свои имена переносят на высшего Бога; это они делают для того, чтобы воздавали им почитание как бы высшему Богу. Такое употребление имен языческих идолов для поименования истинного Бога у нашего “служителя” (Моисея), и у пророков, и у Христа и у апостолов не обычно” (Увещание к мученичеству, 46). “Лучше муки претерпеть и умереть, чем дозволить себе это” (Против Цельса, 4,48; 1,25).

Не менее семи учеников Оригена приняли казнь за исповедание Евангелия. И Ориген их не остановил, но напротив, укреплял в решимости сопротивляться языческому поклонению [nnnnnnnnnn].

У христиан был очень легкий путь к успеху. Надо было лишь сказать: “мы пришли объединиться со всеми. Мы почитаем Христа, но, конечно, понимаем, что Ему же можно поклоняться и в культах других религий”. Тогда не было бы мучеников. И не было бы христианства. Тогда осталось бы неуслышанным предупреждение Христа: “Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! (Лк. 6,26).

Итак, именно отказ апостолов и их последователей признать наравне с Евангелием правоту язычников привел их к казни. Язычество предложило христианам компромисс с собою — в виде гностицизма. Церковь отказалась. И тогда, по точному выражению В. Болотова, “**язычество прибегло к гонениям, требуя компромисса**” [544].

Победа Церкви над Империей — это победа религиозной серьезности над легкомыслием, победа честности над религиозным китчем.

От апостолов и до наших дней христиане отказываются от братания с другими религиями и предлагают выбор. Поскольку же любой выбор труден, люди винят христианство за то, что оно не снимает с них ответственности и требует личной работы. Обвиняя христиан в “нетерпимости”, современный обыватель всего лишь отстаивает свое право на безмыслие. В нынешней тяге к религиозному синкретизму проглядывает простая боязнь ответственности, страх перед свободой. Боясь быть кем-то определенным и тем самым взять на себя риск отличия от мира иных людей и вер, современный человек жаждет одной свободы, одного права — права не быть всерьез солидарным с другими людьми.

Он прав: любой осуществленный выбор ограничивает. Родившись человеком — упускаешь возможность побыть лягушкой. Посвятив свою жизнь музыке, не сможешь пройти дорогой математика или агронома. Но не посвящая свою жизнь ничему, не воплощая себя ни в какой конкретности — вообще не живешь.

Человек, отказывающийся отождествить себя с конкретной исторической духовной традицией, не бережет тем самым свою свободу, а пренебрегает ею. К чему приводит подобное стояние в невесомости, показывает случай с ослом профессора Буридана. Как бы ни были похожи и даже равновозможны разные дороги — до цели никогда не дойдешь, если будешь пытаться идти по всем одновременно. Каждый шаг — это открытие новой возможности за счет отречения от ряда старых. “Лицо, изваянное в мраморе, отвергло множество других возможностей. Каждая была прекрасна. Но не все вместе. Прежде чем женщина станет матерью, будет сделан выбор. Жизнь укрепляется несправедливостью выбора. В красавицу влюблены многие. Послушная жизни, она выберет одного и многих обречет на отчаяние… Да, на все есть время — время выбирать, что будешь сеять, но после того, как сделал выбор, приходит время растить урожай и радоваться ему. Да, есть время для зачинания нового, но за ним наступает благодатное время традиций… Никогда не украсить храм, если что ни год возводить новый фундамент” (Сент-Экзюпери [545]).

Колос не вырастет, если он не будет верен своему семени. Вы ждете от колоса плодов? — Позвольте же ему расти. Разрешите

ему быть верным.

[a] По мнению социолога Эрнста Трёльча именно отношение к экуменизму позволяет отличить Церковь от секты. Это его суждение цитировано французской парламентской комиссией, ана ри лизировавшей деятельность сект во Франции (Assamblee nationale № 2468. Rapport fait au nom de la Comission d'enquete (1) sur les secres. President M. Alain Gest. Document mis en dustribution le 10.1.1996, p. 11). Комиссия, к счастью, не согласилась с таким определением секты, которое в принципе может позволить партии власти осуществлять очень жесткую политику по отношению к своим оппонентам: раз вы не согласны на экуменическое сближение с той религиозной группой, которая под л держивает нашу власть и которую соответственно поддерживаем мы — то слыть вам отныне сектой и добро пожаловать под полицейский надзор…

[b] Новейшим примером саморазрушительной ослепленности в полемике с оппонентами является переиздание петербургской общиной Русской Зарубежной Церкви книги некоего К.О. де-Скроховского "От мрака к свету, или Римо-католичество и экуменизм в борьбе с Православием". Эта книга, переизданная по благословению еп. Митрофана (Зноско-Боровского) поражает совершенно безоглядным и безрассудным доверием к масонской литературе. Вот уж к какого рода "исследованиям" не стоит ни относиться с доверием, ни тем более формировать доверительное отношение к ним у читателя — так это к опусам типа "Les crimes des Papes" ("Преступления Пап"). И зачем же выписывать из масонских книг миф о том, что "тридцать пять пап были еретиками, из которых тринадцать не верили в божественность Христа" (с. 163)? Так что издательская аннотация к книжке не врет, обещая, что "книга может явиться открытием как для историков, так и для богословов".

[c] Свидетельства, опровергающие этот миф, изложены в моей книге "Раннее христианство и переселение душ" (Ростов-на-Дону, 2000).

[d] Об этих трех первых видах экуменических контактов см.: Антоний, митрополит Сурожский. О единении христиан // Альфа и Омега М., 1994, № 3, сс. 95-98

[e] см. митр. Евлогий. Путь моей жизни. Париж, 1947. с.575. Сейчас в школе колокольного искусства обучаются 52 студента из разных стран, с 1993 г. есть студенты и из России. Именно из Малина Петр I привез первые карийоны — комплекты колоколов — в Россию. Один из бельгийских наборов установлен в Петропавловском соборе. (см. Докторова Л. Малиновый звон. Колокольная традиция существует в Мехелене уже 500 лет // Русская мысль. 23 июля 1997). К 300-летию Петербурга бельгийцы подарили собору второй набор карийонов.

[f] "Древнехристианское единоперстие начиная с IX в. стало заменяться в православной греческой церкви двоеперстием. Очень важное свидетельство принадлежит несторианскому митрополиту Илии Гевери, жившему в конце IX или в начале X века. Желая примирить монофизитство с православными (мелхитами) и с несторианами, он говорит: "в согласии веры между несторианами, мелхитами и яковитами, что они несогласны между собою в изображении креста, конечно неважно. Одни знамение креста изображают одним перстом, ведя руку слева направо; другие двумя перстами, ведя, наоборот, справа налево. Яковиты, осеняя себя одним перстом слева направо означают этим, что веруют в единого Христа — превел искупленных от греха (слева) к благодати (направо). Несториане и мелхиты изображая крест в знамении двумя перстами сп а рава налево исповедуют тем свое верование, что на кресте божество и человечество были вместе соединены и что было причиной нашего спасения, и что вера началась с правой стороны, а неверие, заблуждение прогнаны с левой"" (*Каптерев Н. Ф.* Церковно-обрядовые реформы Никона // Богословский Вестник. 1908, т. 2. Май-Август, с. 374).

[g] Св. Николай Японский говорил англиканскому епископу: «Пусть ваши церковные обычаи (например, музыка при богослужении), пусть всё второстепенное останется у вас по вашему, но догматы должны остаться неизменными, а в этом отношении — вам исправиться, а не нам» (св. Николай Японский. Запись в дневнике 8.12.1900 // Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. ч. 2. — Спб., 1996, с. 4).

[h] Восприятие папы в качестве безошибочного источника вероучительных истин еще не было догматизировано на Западе, и православные полемисты видели в утверждающемся папском примате скорее болезненную страсть, нежели догмат (о болезни можно сожалеть, но с ней — в отличие от ясного вероучительного догмата — нельзя спорить). По меткому слову А. Карташева, греки «прозевали» появление папства (цит. по: *свящ. Иоанн Мейендорф*. Печальное 900-летие. // Вестник РСХД. N.33. Париж, 1954, с. 5). Впрочем, самоощущение папства и было главной причиной разрастания раскола.

[i] В книге «Векторы духовности» архим. Рафаил (Карелин) обрушился на этоту мою фразу: «Верит ли о. Андрей Кураев в Священное Предание? — Нет. Он заявляет, что можно быть просто христианином без Типикона, Соборных правил — каноники и т. д. Значит, существенная, а может быть, и главная органическая часть Священного Предания — литургика, является, по его же словам, чем-то несущественным, без чего человек может быть христианином. Эти слова он не раз повторял в книге „Вызов экуменизма". Странная картина. Стараясь оправдать экуменизм, он говорит, что можно обойтись без таких мелочей, как Типикон и каноника, т. е. спастись можно без Церкви» (архим. Рафаил (Карелин). Векторы духовности. М., 2003, с.234).

Вывод суров. Но на чем он основан? О. Рафаил указал, в какой именно книге о. Андрея он нашел такие странные тезисы — в книге «Вызов экуменизма». Так что же в ней сказано о Типиконе и Книге правил? — Всего одна фраза: «Евангелие важнее Типикона и Книги правил».

Ну, как можно из этой фразы вывести, будто в ней отвергаются литургические и канонические предания Церкви? Да, «Евангелие важнее Типикона и Книги правил». Но кто из христиан дерзнет сказать обратное? Ну, послушайте: «Типикон и

Книга правил важнее Евангелия»; «Типикон и Книга правил так же важна как Евангелие». Абсурд получается. Причем абсурд в квадрате, если вспомнить, что ни Типикона (напомню, что это просто устав монастырской жизни, а не устав жизни прихода), ни Книги правил Православная Церковь никогда не исполняла во всем объеме. И то и другое некая икона, мечта Церкви о том, какой должна была бы быть ее литургическая и общинная жизнь. Но Евангелие нечто и в самом деле несравненное более важное и реальное. Иначе и в самом деле «предания старцев» ставятся на один уровень со Словом Божиим. Типикон и Книга правил — плод творчества Церкви, плод ее истории. Евангелие — это Откровение Бога в мире людей.

[j] Новомученик архиеп. Феодор Поздеевский советует пастырю понять, “что могут и имеют право на существование и низшие типы духовного состояния и задача высших???служить низшим и возводить их” (*Феодор (Поздеевский),* архиепископ. Смысл христианского подвига. Троице-Сергиева Лавра, 1911, с. 163)

[k] Посколькуй статья прот. Георгия Городенцева посвящена мне — не могу не выразить своего изумления по поводу этого его выпада. Сказать, что у Отцов бывают ошибочные суждения все таки совсем не то же, что сказать, будто ошибки составляют лейтмотив святоотеческого творчества…

[l] У о. Георгия вообще очень странные предствления о работе богослова. В той же статье он пишет: «Между тем, большой богословский труд не только в наше духовно тяжелое время, но так было всегда, найти определенные выражения у какого-нибудь св. отца, жившего несколько сот или тысяч лет назад, прямо осуждающие конкретную современную ересь; и если такой труд проделан, то хвала и честь за это православному богослову. Насколько же тяжелее найти подобное у многих отцов?». Ну при чем тут «наше духовно тяжелое время» и простая работа в библиотеке? Сегодня как раз подбирать цитаты из отцов гораздо легче, чем сто или пятьсот лет назад. Поражавший свой IX век своей эрудицией св. патриарх Фотий проработал и законспектировал только 280 книг (Кузенков П. Окружное посланеи святейшего патриарха Фотия // Альфа и Омега. М., 1999, № 3(21), с. 82). В богатейших средневековых монастырских библиотеках было не более 500 книг. Иосифо-Волокаламский монастырь владел 299 рукописями; патриаршая библиотека к 1686 году собрала 653 книги (Христианство. Энциклопедический словарь. Под ред. С. С. Аверинцева и др. т.1. М., 1993, статья «Библиотеки»). В библиотеке Патриарха Никона было 1300 томов (Зызыкин М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1938, ч. 3. с. 205). Чтобы пояснить, насколько облегчился доступ к книгам скажу, что в моей домашней библиотеке сегодня около 8 000 книг… Тиражи церковных книг небывало велики, а цены небывало же доступны. Есть электронные носители информации, электронные интернет-библиотеки. Да, на русском языке таких электронных изданий еще мало (хотя и существующие уже во многом облегчают поисковую работу), но греческие и латинские оригиналы святоотеческих работ, а также переводы их на европейские языки вполне доступны. В библиотеке одесской семинарии, полагаю, святоотеческие творения также представлены в достаточной полноте. Так что сетования о. Георгия необъективны. Митрополит Тернопольский и Кременецкий Сергий гораздо точнее выразился в интервью журналу Одесской семинарии (где о. Городенцев и преподает): «Мы переживаем спасительное, благодатное время. Господь даёт нам возможность свободно помолиться, соприкоснуться со святыней, изучать духовную литературу. Больше уже нечего давать. И надо приобретать всё, что нам щедро посылается Господом» (сайт журнала Одесской духовной семинарии «Андреевский вестник» http://www.pravoslav.odessa.net/Andreevkiy_vestnik/1_2002/Andreevskiy_vestnik.htm).

[m] Републикацию этой фотографии см.: Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. М., 2001, с. 84.

[n] При этом: «Я отслужил панихиду по католику графу Иосифу Ламберту» (св. Николай Японский. Запись в дневнике 20.11.1879. // Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. ч. 1. — Спб., 1996, с. 55).

[o]*Лесков Н. С.* Инженеры-бессребренники // Собрание сочинений. Т. 8. М., 1958, с. 236. Речь идет о митрополите Михаиле (Десницком), одним из помощников которого, между прочим, был будущий митрополит Филарет (Дроздов). “Простота народного проповедника была свойственна и Михаилу Десницкому, в последние годы своей жизни — митрополиту Петербургскому. Еще будучи священником одного из бедных московских приходов, он уже показал себя неутомимым проповедником. Проповеди его носили исключительно катехизический харпктер, обнаруживая влияние Платона Левшина, но не в меньшей мере также воздействие мистической литературы 2-й половины XVIII в. В молодости Михаил поддерживал тесные связи с кружком Н. И. Новикова, и склонность к мистицизму он сохранил даже став епископом. Проповеди его часто бывали затянуты и сухи, но благочестие проповедника придавало им убедительность” (Смолич И. К. История Русской Церкви 1700–1917. ч. 2. М., 1997, с. 33). Флоровским он характеризуется так: “человек теплого благочестия и мистического склада. Вопросы внутренней жизни были предметом его преимущественного внимания, он призывал уйти из Египетского рассеяния в “пустыню внутреннего уединения” (прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 152). Кстати, перед нами один из тех головокружительных вопросов, которыми так полна русская история: мы оказались на пороге вопроса о *позитивном* влиянии масонства на русскую духовность…

[p] св. Николай Японский советовал миссионеру быть в добрых отношениях с представителями других христианских конфессий и избегать с ними богословских споров (см. «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, с. 214).

[q] Хотя К. Кедров и подписывается “доктор философских наук”, но даже в философии он поразительно неосведомлен. Так, например, он уверяет, что “неистовый Ульянов-Ленин снабдил тексты немецкого мудреца Канта примечаниями типа: “попался, идеалистическая сволочь!” (*Кедров К.* Кант и танк // Известия, 18.7.1997). Фраза Ильича, конечно, знаменитая. Но дело в том, что Владимир Ильич, хоть и написал целую книгу “Материализм и эмпириокритицизм” с критикой кантианства, самого Канта так никогда и не читал. Просто не читал, а потому и не мог снабжать его тексты какими бы то ни было примечаниями. Вообще за чтение серьезной философской литературы он засел уже после того, как упомянутая его книга подверглась вполне заслуженной научной казни (прежде всего — А. Богдановым). Тогда-то и появились “Философские

тетради”, то есть ленинские конспекты книг по философии. Но ни одной странички из Канта и там нет. А упомянутая Кедровым фраза относится к Гегелю и звучит она так: “бога жалко!! сволочь идеалистическая!!" (*Ленин В. И*. Философские тетради // Полное собрание сочинений. 5-е изд. т. 29, с. 267). И сказана она без всякого отношения к Канту, а по поводу критики Гегелем атеизма Эпикура. Ленин, конечно, и Канта был не прочь обозвать (противопоставляя свою доктрину системам Канта и Гегеля, он пишет: “материалист возвышает знание материи, природы, отсылая бога и защищающую его философскую сволочь в помойную яму” (с. 153)). Но все же приведенная Кедровым фраза слишком колоритна и знаменита, чтобы “доктор философских наук” так походя с нею обращался. Профанации же, которым в этой статье подвергается мысль Канта, уже совсем не удивляют.

[r] Некоторая альтернативная информация об инквизиции приведена у меня в книге «Церковь и молодежь: неизбежен ли конфликт?» (Спб., 2003). «Уроки сектоведения» (Спб., 2002, сс. 219–228).

[s] Св. Тихон Задонский при написании своего труда «Об истинном христианстве» активно использовал книгу протестантского пастора Иоганна Арндта с таким же названием (см. свящ. Павел Хондзинский. Два труда «Об истинном христианстве». Святитель Тихон Задонский Иоганн Арндт // Журнал Московской Патриархиии. 2004 № 2). Впрочем, использование это было не вполне обычным, Речь идет не о том, чтобы св. Тихон в свою книгу вставлял выписки из книги пастора. Просто он ее прочитал еще в юности и тогда же и навсегда вдохновился ею, а потому и воспроизводил ее образы и идеи вновь и вновь по памяти. Так что перед нами пример того, как протестантская книга стала камертоном, по которому выстраивал свою духовную жизнь православный святой. Ее он ставил весьма высоко, ибо советовал — «В Библии поучаться, Арндта прочитывать, а в прочие книги как в гости прогуливаться» (св. Тихон Задонский. Творения в 5 томах. М., 1889, т. 5, с. 331).

[t]*Розанов В. В*. Старое и новое // Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. М., 1996, с. 199. И далее: “Понятна ли теперь та мучительность, которую внушает эта теория эклектизма всякому, кто имеет понятие о началах органического развития? Правила, удобные для того, чтобы, руководясь ими, составить мозаику, прилагаются к неизмеримо более сложному, трудному и таинственному живому росту. Эти правила, соблазняющие своею простотой, уже два века прилагаются к нашему народу, и после всех страданий, всех неудач, всей горечи, какая чувствуется от этого в жизни, находятся настолько “элементарные” умы, что все еще не могут переступить за свои “простые и ясные мысли” (с.199).

[u] “А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един день. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю. Да воевода бы мне крепкий и умной. Перво бы Никона-того собаку, разсекли бы начетверо, а потом бы никониян-тех. Не согрешим, не бойся, но и венцы небесные приимем!” (*Протопоп Аввакум*. Челобитная царю Федору Алексеевичу // Пустозерская проза. Сборник. М., 1989, с. 133).

[v] Весной 1988 года в Радонеже (в те времена это место было скрыто под псевдонимом “Городок”) была сделана попытка установить памятник преп. Сергию Радонежскому, автором которого был В. М. Клыков. Первоначальное разрешение властей было получено. Памятник был привезен, но накануне открытия ветер в верхах переменился. Перестройка ведь была движением на Запад, а тут жест получился бы уж слишком патриотичным, слишком русским. Милиция оцепила Радонеж, были отменены электрички из Москвы, церемония открытия не состоялась. Вечером того же дня, объясняя по московскому телеканалу причину такого своего решения, М. С. Горбачев произнес дивную фразу: “Я думаю, что духу перестройки установка этого памятника не соответствовала бы”. В устах семинаристов немедленно сложился апокриф: очевидно, *дух перестройки* ночью явился Михаилу Сергеевичу и сказал: “Слушай, Михаил, мне это дело не соответствует!”.

[w] Два примера: “Но, может быть, евреи воспринимают Иисуса если не как пророка, то, по крайней мере, как совершенного человека, как идеал, достойный всеобщего подражания? Нет, и это не так. Неприкрашенная правда состоит в том, что Иисус, хоть и является героем духа, отнюдь не совершенен. Так, Иисус не выказывает никакого интереса к жизни разума и красоты, еще меньше — к философии, науке и искусству греко-римского мира его эпохи. Может быть, его взгляды и возвышенны, но узки” (*Стейнберг М*. Основы иудаизма. Тель-Авив, 1989, с. 124).

“Мир изменился. Старые каноны, религии и заповеди, духовно-идеологические системы не могут вместить всего динамического разнообразия нашей стремительной действительности. *Время полуграмотных Христов* и безграмотных Магометов безвозвратно миновало. Современные Гуру и Учителя, прежде чем создавать новые религиозные доктрины, сначала с блеском оканчивают университеты” (*Курносов Ю. В*. Тайные доктрины вчера и сегодня. М., Интеллект, 1997, с. 166).

[x] Специально вопросу о том, как православный человек может перед светскими инстанциями мотивировать допустимость и желательность сотрудничества светской, государственной системы образования и Церкви, посвящена глава “Если бы директором был я” в моей книге “Школьное богословие” (М., 2000).

[y] “И татарам, и жидам позволяется мирно жить. Государь и всякой веры людям позволяет жить мирно — ибо из-под неволи что за вера? Закон так говорит: живи себе мирно, хоть ты и раскольник, но совращать и соблазнять никого не смей. Кто совратит православного в раскол, того сошлют на поселение” (*св. Феофан Затворник*. О Православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991, с. 59).

[z] Например: “Разговоры о возрождении Русской православной церкви представляются бессмысленными. Это все равно, что надеяться на воскресение лежащей в Мавзолее куклы или, вернее, недолговременного ее (его) соседа, зарытого неподалеку. Надо избавляться от всего этого: и от мертвецов, и от Патриархии, как от затяжной болезни, которая непременно оставит следы на теле, но станет наконец вчерашним днем” (*Левинсон Л*. Несколько замечаний о торжествующей идеологии // Экспресс-хроника. 26 мая 1995). Более скандальный случай откровенного провоцирования православных — это попытка НТВ показать антихристианский фильм “Последнее искушение Христа” в Пасхальную ночь 1997 г. Показ был отменен, но

президент НТВ И. Малашенко вполне откровенно пояснил, что сделано это не из уважения к православным России, а только для того, чтобы не подталкивать патриарха к политическому союзу с коммунистами (см. *Петровская И*. Крутов, изгоняющий бесов с НТВ // Известия, 7.6. 1997).

[aa] С тех пор, как Забайкалье вошло в состав Российской Империи, число лам там изменялось так: в 1756 г. — 324 человека; в начале XIX века — около 700, в 1893 — 15 000 (около 10 процентов населения). См. *Кочетов А. Н.* Буддизм. М., 1983, с. 127.

[bb] Например: "Католики помутили Апостольское предание. Протестанты взялись поправить дело — и еще хуже сделали… У католиков один папа, а у протестантов, что ни протестант, то папа. Это я мимоходом помянул. Господь с ними… Нам какое до них дело?" (Собрание писем святителя Феофана. Выпуск шестый. М., 1899, с. 97).

[cc] «Мысль о том, что философия как рационалистический дискурс возникла в Индии благодаря полемике, разделяемая и автором данного обзора, все больше утверждается в нашей историко-философской литературе по Индии. Однако порождаемые ею ассоциации с возникновением греческой философии из агона не следует распространять и на роль философского знания в Индии. Если в Греции занятия философией были вполне самоценным предприятием, то в Индии они служили сотериологическим целям. Высшие умственные способности, интеллект, разум никогад не окружались в Индии таким ореолом почтения, как в Греции или Западной Европе, начиная с нового времени. По убеждению индийцев, рациональная мысль не способна создать ничего абсолютного, ее сфера — относительное и конечное, и это все, что она может сказать о тайнах бытия. Разум — лишь инструмент, а инструмент по самой своей природе относителен — он может быть более или менее удобным, но всегда зависит от того, кто его использует, как и для чего. Поэтому знания рационального типа считались в Индии менее ценными, чем знание внерациональное и сверхчувственное, получаемое с помощью йоги и медитации» — Лысенко В. Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М., 2000, с. 163.

[dd] Подробнее о том, как проповедь религиозно-синкретического всеединения может привести к жесткому конфликту христиан и тотальных экуменистов, см. в главах "За что преследовали христиан в Римской империи" и "О нашем поражении" в моей книге "Сатанизм для интеллигенции" (М., 1997).

[ee] В Билибино (город АЭС, снабжающей энергией Колыму) протестантская миссия официально называет себя "православные баптисты".

[ff] Российский Закон «О противодействии экстремистской деятельности» зарещает «пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности» (ст. 1, 1).

[gg] Ситуация становится просто смешной, если знать, что само слово «калмык» есть слово татарское, и означает оно именно «отсталый», «обреченный остаться» (см. Батмаев М. М. Калмыки в XVII–XVIII веках. Элиста, 1993, с.16)… Да и вообще непонятно: по мнению той ученой калмычки ее народ никогда что ли не был «отсталым»? Даже в ту пору, о которой я говорил — то есть в пору до принятия им буддизма? Неужели он не был отсталым по сравнению не с Европой или Россией, нет — по сравнению с Индией и Китаем? И должен ли я считать «передовой» технику монголов, которых калмыки считают своими родственниками и предками, если о ней известно со слов побывавшего в Монголии итальянского путешественника XIII века Джиованни дель Плано Карпини, что «если монголы не могут овладеть укреплением, то бросают на него греческий огонь; мало того, они обычно берут жир людей, которых убивают, и выливают его в растопленном виде на дома, и везде, где огонь попадает на этот жир, он горит неугасимо» (Цит. по: Басхаев А. Н. Монголы, ойраты, калмыки. Очерки истории военного дела XIII–XVIII веков. Элиста, 2000, с. 30). Кроме того, мне неизвестны великие калмыцкие ученые и философы, религиозные проповедники из столетий, предшествовавших 18-му (а именно тогда буддизм становится народной религией калмыков). Кстати: «Индийские буддисты обогащали культуру стран, уступающих по развитию Индии» (Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001, с. 347). Ну что — подадут за это калмыки в суд на известного росиийского буддолога?

[hh] Президент Калмыкии Кирсан Илюмжинов уже пророчил: "Я вам открываю некоторые секреты: в третьем тысячелетии будет единое мировое правительство, а миром поочередно будут править представители разных знаков Зодиака — 12 лет тельцы, 12 лет овны, и так далее". "Надо сказать, — комментируют это заявление "Известия", — что в Калмыкии активно готовятся к наступлению нового времени: госсекретарь республики по идеологии А. Нусхаев разработал даже концепцию этнопланетарного мышления, ставшую официальной идеологией республики. Приведем некоторые отрывки из этого произведения: "К общепланетарному дому Калмыкия будет идти своим путем, создав вначале Калмыцкий этнопланетарный дом посредством формирования калмыцкого этнопланетарного правительства" (Ротарь И. Астральные опыты калмыцкого президента. // Известия. 11.11.1995). Странно, что «Известия» привели далеко не самые яркие тезисы калмыцкого госсекретаря, в весьма резких выражениям охаивающего православие.

[ii] Начало этого пленения описано в работе иеромонаха Тарасия (Курганского) "Перелом в древнерусском богословии" (авторское название — "Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков"). Предоление его связано с именами А. Хомякова, В. Несмелова, арх. Сергия (Страгородского), прот. Георгия Флоровского, В. Лосского, прот. Александра Шмемана.

[jj] Эта статья была опубликована в «Литературной газете» 31 июля 2002 года.

[kk] «— Скажите, — вопросил отца Савву молодой послушник, — Можно ли спастись? — Практически невозможно, — ответил тот, — но попробовать стоит. — С чего же начать? — продолжил расспросы послушник. — Позвони маме, — посоветовал отец Савва» (Из коллекции церковных анекдотов о. Иоанна Охлобыстина).

[ll] По описанию Плутарха, «Гекате в жертву приносят щенков, со всех сторон обтирая ими того, кто нуждается в очищении» (Цит. по: Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы. М., 1964, с. 309).

[mm] Я бы задал еще и четвертый вопрос: «можно ли взять от них то, что нам нужно только путем слияния с ними?».

[nn] Насколько двулична новая “демократическая” идеология, показывает освещение в светской прессе церковно-украинской проблемы. Принцип “независимому государству независимую Церковь” почему-то применялся лишь для того, чтобы украинских православных отделить от Московского Патриарха, но никак не касался несравненно более жесткого подчинения украинских католиков Римскому папе.

[oo] “Не мусульман и не монофизитов — католиков боятся пуще всего, и ими стращают народ А.Кураев и В.Осипов. Страшнее мира с католиками ничего нет! Главные же опасения совершенно пустые: к сожалению, и в мыслях нет у православных иерархов объединиться с католиками — сами не потерпят подчинения Папе Римскому” (Кротов Я. Папа Римский и Патриарх Московский — еретики? // Куранты. 14.12.94). Не буду спорить. Лишь посоветую Якову Кротову обратиться в англичанам, немцам и эстонцам с призывом подчиниться Папе. Под всем тем, что они скажут ему в ответ, я заранее согласен подписаться.

[pp] Цит. по: прот. Митрофан Зноско-Боровский. Православие, Римо-Католичество, Протестантизм и сектанство. Троице-Сергиева Лавра, 1991, с. 15. Что касается подробностей деятельгости д’Эрбиньи в России — см. мою статью “Тайный католик” (Москва, 1996, № 8). И еще одно подобное свидетельство: “Не то, что какой-нибудь прелат, а сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил о “победах турок” и предрекал России “страшную будущность”. Этот умирающий старик, да еще “глава христианства”, не постыдился высказать всенародно, что каждый раз с веселием выслушивает о поражении русских”. Это Ф. Достоевский. Запись в “Дневнике писателя” (1877, сентябрь, 1,3).

[qq] Утверждал — публично. Выражаясь же с полной свободой в своем кругу перед аудиторией кардиналов, папа Павел VI в своей консисторской речи 24 мая 1976 года без колебаний заявил: «Быть вне общения с преемником Петра — значит поставить себя вне Церкви» (цит. по: архим. Плакид (Дезей). Православная точка зрения на единство христиан // Православний вісник. Киев, 1998, № 1, с. 23.)

[rr] Цит. по: А. П. Учение блаж. Августина о неповторяемости таинства крещения // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, т.2, с. 46.

[ss] Это принцип церковного права признается и православными, и католиками, у которых IV Латеранский собор в 1214 году постановил: «Учитывая, что в определенных местах в одном и том же городе и диоцезе живут люди, говорящие на разных языках, которые и при единстве в вере имеют различные обряды и обычаи, повелеваем епископам таких городов и диоцезов поставлять пригодных к тому мужей, которые совершали бы богослужения в соответствии с разными обрядами и на разных языках и таким образом преподавали бы таинства. В связи с этим мы безоговорочно запрещаем одному городу или диоцезу иметь различных епископов. Это было бы чудовище — как если бы одно единое тело имело несколько голов. Но если по указанным причинам есть такая чрезвычайная необходимость, то пусть местный епископ, осуществляя разумный контроль, поставит католического прелата греческого обряда в качестве своего викария, послушного и преданного ему во всем» (Цит. по: Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. М., 1998, с. 35).

[tt] Буш поддержал претензии Японии на Курильские острова в ходе своего февральского визита в Японию. «Из публикации в японских СМИ следует, что президент США пообещал оказать воздействие на президента Путина с целью скорейшего разрешения территориального спора в пользу Японии. В обмен он попросил Токио убедить Иран отказаться от экспорта ракетных технологий в третьи страны» (Корнилов А. Буш пообещал Японии Курильские острова // Газета Ru. 26.2.2002)

[uu] Сомнительное богословие отца // Независимая газета. 1993. 18 марта. Заголовок был дан редакцией без согласования со мною. Пользуюсь случаем заметить, что такое пренебрежение авторской волей происходит очень часто. Еще хуже то, что нередко редакции дают свои врезки и комментарии, не указав, что это именно редакционные мысли, выводы из моего текста или подводы к нему, но не часть моей статьи. Самы подлый из подобных случаев был с моим интервью газете «Собеседник» (Бесы из КГБ // Собеседник 1992, № 8). Тут не только заголовок был от газеты, а не от меня, но над всей полосой шел текст «Каждый второй священник сотрудничал с органами госбезопасности» — хотя такого тезиса не было и не могло быть в моем интервью (о чем я и писал в «Русской мысли» 21.8.1992). «Русский вестник» (1996, № 23–26) поместил статью «Секты в России: проблема для общества», начав его отсебятиной: «Примеров превращения членов тоталитарных сект в животных преступников — множество. Поэтому справедливым является требование русской общественности, да и всех здравомыслящих людей, немедленно запретить духовную отраву в России». В результате я долго недоумевал, почему мне приписывают пассаж, который и по мысли и по языку и стилю совершенно чужд для меня. «Примером некорректности, а стало быть, недопустимой для православного богослова полемики, может служить статья диакона А.Кураева. В ней ничего не говорится о связи с принадлежностью преступника к секте (даже неизвестно какой). Если нет объяснения или доказательства того, что преступление совершено именно потому, что так повлияла на человека секта, а не наоборот, человек, будучи психически болен или порочен, пришел в секту, которая не изменила его, у нас нет права связывать эти два факта. Или, если бы мы владели статистикой, согласно которой члены сект совершают преступления чаще, чем атеисты или православные, у нас было бы право оперировать такого рода аргументами. В противном случае по одной подобной оплошности можно было бы утверждать, что все диаконы РПЦ пишут ненаучно, используют приемы дурного журнализма для нагнетения ужаса» (прот. Владимир Федоров. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. Спб., 1997, с. XXVI).

[vv] Например: “Противопоставление православия и католичества отбрасывает нас на зыбкую почву бесплодных исторических разборок, ставших следствием фотианского раскола, а затем и Великой схизмы 1054 года, имеющих весьма

отдаленное и к тому же ангажированно-опосредованное отношение к фундаментальным вопросам веры в жизни Церкви. В этом плане по меньшей мере странно звучит указание на “православный путь к Богу”… Антилатинские “аргументы”, а правильнее сказать, предрассудки, выдвинуты впервые во второй половине IX века Патриархом Фотием… (*Игумен Иннокентий (Павлов).* Пальцем в небо. // Независимая газета. 1993. 18 марта). Напомню, “фотианский раскол» это первый протест православного мира против Filioque, получивший это презрительное название в трудах католических полемистов. Человек же, выдвинувший антилатинские “предрассудки», не только святой, но и образованнейший человек в Европе своего века. “Основателем нового умственного движения был патриарх Фотий, этот исключительно разносторонний человек, имя которого упоминается при изложении судеб Византии и ее культуры в столь различной связи. Хитроумный политик, церковный деятель первого ранга, вдохновитель деятельности Кирилла и Мефодия, трезвый и оригинальный литературный критик, очень много сделавший для становления зрелого византийского вкуса, Фотий имел прирожденное дарование педагога. Отсюда общекультурное значение его деятельности, намного превышающее его оригинальность как философа, столь важное и для истории философии… Если бы мы задались целью выразить одним словом, чего Фотий хотел и в искусстве речи, и в искусстве мышления, это слово было бы трезвость” (*Аверинцев С. С.* Философия VII–IX вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII века. М., 1989. С. 43; впрочем тезис о Фотии как «вдохновителе деятельности Кирилла и Мефодия» был оспорен еще Голубинским (Голубинский Е. Е. Святые Константин и Мефодий — апостолы славянские // Богословские труды. Сб. 26. М., 1985, с. 130–134). “Предрассудки” Фотия, кстати, никак не поддерживались императорской властью.

[ww] “Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кричит на митингах, не составляет резолюций. И все же эта армия мертвецов есть великая политическая сила всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. Для слепых и глухих, для тех, кто живет лишь текущим мгновением, не помня прошлого и не предвидя будущего, для них мертвых не существует, и напоминание о силе и влиянии мертвых есть для них лишь бессмысленный бред суеверия. Но те, кто умеет видеть и слышать, кто сознает настоящее не как самодовлеющую, отрешенную от прошлого жизнь сегодняшнего дня, а как преходящий миг живой полноты, насыщенной прошлым и чреватой будущим, знают, что мертвые не умерли, а живы. Какова бы ни была их судьба там, за пределами этого мира, они живут в наших душах, в подсознательных глубинах великой, сверхличной народной души… Их души внятно говорят об одном — о родине, о защите государства, о чести и достоинстве страны, о красоте подвига и позоре предательства. В этой глубине народного духа они глухо ропщут против умышленных и неумышленных измен, против демократизированного мародерства, против бессовестного пира на их кладбище, против расхищения родной страны, обагренной их кровью. Мертвые молчат. Но наш долг чутко прислушиваться к таинственному, то благодетельному, то грозному смыслу их молчания”. *Франк С. Л.* Мертвые молчат // День, 1992. № 19. Аналогичная мысль посетила однажды и Г. Честертона. Он по этому поводу подметил, что могильные кресты очень похожи на крестики, которые надо проставить в бюллетене для голосования. Наконец есть одно четверостишие, уже из послереволюционного времени, откликающееся на слова Франка, сказанные им в августе 1917 года: “Нам пращуры работу дали, Собравши Русь своим горбом: Они Россию собирали, А мы Россию разберем” (Стихи Муретова, цит. по: *Алпатов М. А.* Огонь и дым. Париж, 1927. С. 35.)

[xx] «Всякому, кто воочию видел трагические последствия католических реформ — оскудение веры, разрушение церковных устоев, распад целостного мировоззрения, совершенно понятно, что отмена спорных догматов — это вовсе не запоздалое раскаяние и тем более не великодушная жертва во имя христианского единства, как это часто трактуется проповедниками экуменизма и обновленчества в России и на Западе. Это лишь одно из апостасийных проявлений, знак все большего скатывания к гуманистической личине "*уважения взглядов других людей*", которое питается, конечно, не смирением и любовью Христовой, но происходит от религиозной индифферентности и *духовного примитивизма»* (Горичева Т. Об обновленчестве, экуменизме и «политграмотности» верующих. СПб., 1997, с.19).

[yy] В. Зелинский, ссылаясь на «Повесть об антихристе» В. Соловьева, пишет об этом искушении: “Опасность его была предугадана уже Соловьевым: можно брататься со всеми церквами и, по сути, не принадлежать ни к одной. Можно быть и православным, и католиком, и лютеранином одновременно, незаметно выпав из христианства”??*В. Зелинский.* Приходящие в Церковь // ЖМП, 1992, № 5, с. 15).

[zz] В ответ московский униат Яков Кротов воскликнул: «О Копернике, конечно, Кураев в своем экстазе забыл» (Кротов Я. История о Церкви и интеллигенции» // Континент. № 96, М.,-Париж,1998, с. 273). Не забыл. Хотел даже сделать специальное примечание про Коперника, но просто посчитал своего читателя человеком достаточно грамотным и решил не оскорблять его разжевыванием очевидных вещей. Ну не был Коперник философом… Но для Кротова придется пояснять. Позволю себе процитировать «Философский словарь» Э. Радлова: «Польской философии нет, но есть философия в Польше; в польской философской литературе отражались все влияния западно-европейской мысли. В эпоху Возрождения в Польшу заезжали, подобно как и в другие страны, итальянские философы… Сенсуализм XVIII века привился и в Польше, где переводили Кондильяка…» (Радлов. Э. Л. Философский словарь. М., 1913, стб. 488). Про Коперника в статье ни слова. Статьи о Копернике тоже нет в радловском словаре. И хотя статья о нем есть в советской «Философской энциклопедии» (т. 3. М., 1964, сс. 60–61), но и тут ни одной философской мысли Коперника не приводится, и ни о каком философском учении его не говорится. Впрочем, может быть, Кротов сможет пояснить и мне, и читателям «Континента», в чем же именно состоял вклад Коперника не в астрономию, а в «мировую религиозно-философскую мысль»? Или для Кротова, как и для астрологов средневековья, религиозная философия и научная астрономия неразделимы?

[aaa] Цит. по: Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1992, с. 18. На этот канон ссылался папский эксперт в вопросах веры Сильвестр Приэриас в направленном против Лютера диалоге о власти папы (Epitome Responsis ad Martinum Luther). Лютер перевел это сочинение на немецкий язык и опубликовал со своими комментариями прд названием «Адский манифест Приэриаса» (Там же, с. 85).

[bbb] “В римском сознании не вполне укреплено и выражено чувство, что Христос и по восшествии на небеса реально и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает и правит в «исторической» и земной Церкви. Как будто в Вознесении Он ушел и вышел из истории, до «парусии», до возвращения. Как будто история оставлена… Отсюда потребность и возможность

известного замещения Христа в истории — идея «Наместника» (*свящ. Георгий Флоровский*. Проблема христианского воссоединения // Символ. № 12, Париж, 1984, с. 54).

[ccc] Жаль только, что позднее протестанты свой бунт против папского “заместительства” перенесли и на православную традицию почитания Святых. Для нас Святые не “замещают” Христа, а просто молятся ему вместе с нами и о нас.

[ddd] Еще один замечательный в своей повседневности пример папоцентризма католического мировоззрения. Читательница спрашивает католическую газету — «Отец ли мне священник?». Ответ редакции таков: «Можно предположить, что впервые обращение “отец” было применено по отношению к Папе Римскому. Чтобы выяснить, к кому именно так обратились впервые, пришлось бы перерыть кучу книг, но эта гипотеза представляется вполне достоверной» (Вопрос-ответ. Отец ли мне священник? // Свет Евангелия. Российская католическая газета. 10 мая 1998). Можно было бы не «перерывать кучу книг», а просто открыть Новый Завет. И увидеть, что человеческие отношения строились по принципу «отцы-дети» еще в апостольской общине. И пишут о них как раз не ап. Петр («первый папа»), а Павел («много у вас наставников, мало отцов») и Иоанн («дети мои…»).

[eee] Это довод не слишком силен — ибо уже встречался в церковной истории как использовавшийся именно еретиками. Когда от оригенистов требовали отказаться от лжеучений Оригена, они «отказываются от подписи и ищут отговорок. Один говорит: не могу осудить того, чего никто не осудил. Другой: отцами не постановлено относительно этого. А кто-то еще упорнее сказал: как мы осудим того, кого не коснулся Никейский Собор?» (блаж. Иероним. Письмо 77. К Паммахию и Океану // Творения блаж. Иеронима. ч. 2. Киев, 1894, с. 364). Иероним же указывал на древнейших и несомненнейших еретиков, которые не были упомянуты на Вселенском Соборе, но чье учение очевидно противоречит церковному (речь идет о различных школах гностиков): по логике оригенистов выходит «то есть: все болезни вместе должно лечить одним лекарством, и поэтому должно отрицать и величие Духа Святого — так как о естестве не говорили на этом Соборе. Тогда вопрос был об Арии, а не об Оригене, о Сыне, а не о Духе Святом. Исповедовали то, что отрицалось, и о том, о чем никто не спорил, — умолчали. По такому дкоазательству не должны быть осуждаемы ни Валентин, ни Маркион, ни катафригийцы (монтанисты), ни Манихей, потому что собор никейский не называет их, хотя они несомненно были прежде собора».

[fff] Св. Василий Великий так цитирует определение Первого Собора, содержащее Символ Веры: “Верую во Единого Бога Отца… И в Духа Святаго. А кто говорит, что было, когда Сын не был,… таковых кафолическая и апостольская Церковь предает проклятию" (св. Василий Великий. Письма // Творения. ч. 6. Сергиев Посад, 1892, с. 280).

[ggg] Полный текст догматической конституции опубликован в: Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Сост. А. Юдин. М., 2001, с. 131–138. Я пользуюсь и этим переводом и переводом Л. Зандера (*Зандер Л*. Папство. // Вестник РСХД N. 84, с. 30).

[hhh] В тексте самой догматической конституции Ватиканского собора поясняется, каким именно представлениям противопоставляется это католическое верование: «Эта доктрина открыто противостоит ложному мнению тех, кто, искажая форму управления, учрежденную Иисусом Христом, Господом нашим, отрицает, что одному только Петру даровано Христом истинное и собственное первенство юрисдикции, скорее чем другим апостолам, взятым отдельно друг от друга или всем вместе; или мнению тех, кто утверждает, что это первенство не было прямо и непосредственно передано блаженному Петру, но всей Церкви и тем самым Петру, как ее служителю».

[iii] Перед этим каноном в тексте догматической конституции идет пояснение: «С тех пор, кто бы ни наследовал Петру на этом престоле, получает через установление Самого Иисуса Христа первенство надо всей Церковью».

[jjj] Пояснение «догматической конституции», предшествующее этому канону: «Мы учим и объявляем, что Римская Церковь обладает по распоряжению Господа первенством обычной власти и что эта власть юрисдикции Римского Папы, являясь епископальной, — непосредственна. Пастыри всех чинов и всех обрядов и верные, каждый в отдельности и все вместе, должны быть в иерархически подчиненности и истинном послушании не только *в* вопросах, касающихся веры и нравственности, но также касающихся порядка и управления Церковью. Также сохраняя единство общения и исповедания веры с Папой Римским, Церковь является одним стадом с одним пастырем. Таково учение католической истины, от которого никто не может отойти, не подвергнув опасности свою веру и свое спасение… Суд Апостольского престола, выше которого нет никакой власти, не должен никем ставиться под сомнение и никто не имеет права осуждать его решения. Поэтому уклоняются с пути истинной веры те, кто утверждают, что дозволено апеллировать власти над Папой Римским на Вселенском соборе».

[kkk] Противоположная, православная точка зрения выражена константинопольским патриархом Димитрием. Вскоре после своего избрания он заявили: «В качестве Вселенского Патриарха мы хотим подчеркнуть, что в будущем все всеправославные и всекатолические встречи, все диалоги и все консультации будут вестись на следующих основах: 1) Высшая власть в единой, святой, соборной и апостольской Церкви принадлежит Вселенскому Собору всей Церкви в целом; 2) Никто из нас, епископов соборной Церкви, не получил власти, привилегии или права, канонически ему данного, на какую-либо церковную юрисдикцию, помимо воли и канонического согласия другой" (Irenikon. 1974, № 47, p. 70). О том, что папский голос значит больше, чем голос епископата, свидетельствует история принятия самого догмата 1870 года. На I Ватиканский собор с правом голоса было приглашено 1037 представителей католической иерархии. 13 июля 1870 г. при голосовании по вопросу о догмате непогрешимости в Риме находилось 692 епископа, но на самое голосование явились только 601. 91 иерарх не принял участия в заседании, из них семь — в кардинальском сане. При голосовании 451 голос был подан за новый догмат, 62 голоса — за его условное одобрение и 88 — против. Члены оппозиции в аудиенции 15 июля просили папу отказаться от введения догмата или хотя бы смягчить его формулировку. После отказа папы Пия IX несогласные с догматом отцы собора покинули Рим. Наконец 18 июля догмат был принят на соборе 553 голосами против двух» (митр. Никодим (Ротов). Иоанн XXIII, папа римский. Вена, 1984, с. 378). Как видим, к началу собора вера в непогрешимость папы была достоянием меньшинства даже католических

епископов.

[lll] Предшествующее канону заявление «догматической конституции: „Этот непреходящий харизмат истины и веры был дан Богом Петру и его преемникам на престоле, чтобы они исполняли свою высокую обязанность ради спасения всех, чтобы вселенская паства Христа, отказавшись от отравленной пищи ошибок, была бы накормлена пищей небесного учения и, подавив все случаи схизмы, Церковь была бы сохранена полностью в единстве и, покоящаяся на своем фундаменте, противостояла бы твердо вратам ада“.

[mmm] При разговоре об анафемах стоит также помнить, что православное понимание анафемы сильно разнится с католическим. Католическая анафема означает проклятие и активное пожелание зла, тогда как православное — всего лишь признание того, что этот человек не является членом Церкви. Подробнее об этом см. главу “Что означает отлучение от Церкви” в моей книге “Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и Православии. Т.2. Христианство без оккультизма» (М., 1997).

[nnn] Один мой знакомый священник, раздосадованный такой псевдоисповедью, когда в очередной раз от бабушки, проснувшейся от своей внецерковной спячки с началом Великого Поста, услышал сакраментальную формулу (“батюшка, во всем грешна”), ласково спросил ее: “А мотоциклы по ночам угоняла?”. Получив изумленно-отрицательный ответ, батюшка посоветовал: «Ну раз не угоняла, значит и грешна не во всем. Так что постой в сторонке пока и вспомни, какие же именно грехи у тебя были».

[ooo] Вниманию тех православных, кто склонен стилизовать современность в апокалиптические тона и всюду ищет признаки “апостасии” (отречения, отступления от Христа), я предложил бы всмотреться в обычный церковный календарь. В последние годы календарь Московской Патриархии содержит не только фотографии, но и биографические сведения об архиереях нашей Церкви. Достаточно хоть сколь-нибудь внимательного ознакомления с этими данными, чтобы сделать вполне определенный вывод. К 1998 г. уже половина епископата РПЦ состояла из епископов, избранных к своему высокому служению Патриархом Алексием II. Именно “кадровая политика” больше, чем любые речи и послания, говорит о личности Патриарха и его взглядах. Сам Патриарх Алексий — выпускник петербуржских духовных школ, до избрания на патриарший престол он был митрополитом ленинградским. Казалось бы, именно питомцам питерской академии при нем будет открыт самый широкий доступ к высшим постам в Церкви. Но в России среди архиереев 90-х годов поставления 31 человек окончил Московские духовные школы и только 6 человек — Санкт-Петербургские. Среди Белорусских архиереев это соотношение — 4 к одному. Среди архиереев Украины — 18 к одному. Общеизвестно, что питерские школы традиционно настроены более экуменично, более модернистски, чем школы московские. Предпочтение, отдаваемое Патриархом московским школам, очевидно. Так что перед нами просто факт: епископат за последние несколько лет стал гораздо более традиционалистским, консервативным, чем десять лет назад. Этот факт можно оценивать по разному, можно считать его угрожающим или обнадеживающим, но его все же нельзя истолковать как признак того, что патриархийный епископат дрейфует в сторону от православной традиции в направлении к «апостасии».

[ppp] Да и сама она просила немногим больше. Православие уступалось очень дешево — за помощь перед Флорентийской унией император требовал 500 человек конницы и 1000 пехоты на 6 месяцев! (см. *Катанский А*. История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. Спб., 1868, с. 219).

[qqq] Соответственно, там и для тех, где и для кого такой угрозы нет, даже Зарубежная Церковь разрешает молиться с инославными: «Если на таковом собрании просят православнаго священника благословить трапезу, то он может это сделать, ибо прочитать молитву перед трапезой и благословить ее он должен был бы для себя лично. На соединенных заседаниях православных и инославных благотворительных комитетов можно читать молитву перед началом добраго дела» — Определение Архиерейскаго Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 13/26 октября 1953 г.

[rrr] Цит. по: *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. М., 1991, с. 45. Сама мысль, впрочем, принадлежит еще св. Григорию Богослову: “Всякое слово можно оспоривать словом; но жизнь чем оспоришь?» (с*в. Григорий Богослов*. Мысли, писанные четверостишиями, 3. // Творения Т. 2. С. 22).

[sss] «Русский вестник» с присущим ему критиканским азартом набросился на это предложение: «Совершенно недопустимо делать то, что делает в эти дни диакон Андрей Кураев. Под видом модной культурологии он наговорил много лукавых идеек. Чего стоит один призыв слепить образцово-показательный тип православного, чтобы сравнивать потом с баптистами, католиками и прочими!» (Можаев А. Экуменическое рвение // Русский Вестник. 1992, № 25, июль). В следующем абзаце этого памфлета мне достается за размышления об «обратной перспективе» иконописи: «Многого стоят и рассуждения его о христианстве как о якобы антимире, лежащем где-то в „обратном пространстве“, в „обратной перспективе“, которая и не существует вовсе, а измышлена учеными мужами с вывихнутыми мозгами».

[ttt] Греческое слово katauzis, переводимое на славянский язык как *умиление* происходит от глагола katavussw — колоть.

[uuu]*Преп. Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад, 1908, с. 262. Это описание преп. Иоанна весьма непохоже на часто встречающееся православно-аскетическое угрюмничанье (кстати, характерное для мирян-неофитов, а отнюдь не для монахов). Последнее некоторым образом есть ересь, выборочное предпочтение одной правды (правды мироотвержения и покаяния) целостной симфонии Истины, в которой есть место не только для “не любите мира”, но и для «Бог так возлюбил мир…”. Подобный „еретик“ «читает стих Экклезиаста И не читает Песни Песней” (Цветаева).

[vvv] Тут есть повод указать на один эпизод в жизни Франциска Ассизского, который вызывает одинаково положительные чувства и у меня и у… Е. Рерих (Рерих Е. И. Письма. Т.4. 1936. М., 2002, с. 419): Однажды Франциск Ассизский сказал

молодому монаху: «Пойдем, брат, проповедовать в город». И вот они вышли из монастыря и, беседуя о возвышенных предметах, прошли весь город и снова вернулись в монастырь. Молодой брат в удивлении спросил: «Отец, а когда же мы будем проповедовать?» Но Франциск сказал: «Брат, разве ты не заметил, что мы все время проповедовали? Мы шли благопристойно, беседовали о достойнейших предметах, встречавшиеся на нас смотрели и получали от нас мир и успокоение. Ведь проповедь заключается не только в самих словах, но и в самом поведении».

[www] Речь идет о работе художника начала XVI века Франчабиджо. Фотокопию портрета можно найти в “Вестнике РХД”, № 140.

[xxx] Впечатление русского иезуита В. Печерина: “В музыке все тот же ложный вкус. В папской капелле в Ватикане поют еще кое-как сносно. Но во всех других местах везде оперная музыка: им недостает только пригласить Штрауса проиграть вальс во время обедни. К чести греческой церкви должно сказать, что она сохранила вместе с древними обрядами и древнее величавое благолепное песнопение. На Западе оно совершенно потеряно” (*Печерин В. С.* Апология моей жизни. с. 273). Надо, впрочем, отметить, во-первых, что замечание Печерина относится именно к греческой православной церкви, а не русской, а во-вторых, что сегодня и на Западе немалый интерес вызывает грегорианская музыка???западный средневековый аналог византийского пения.

[yyy] Исключение — трехтомник М. Лодыженского “Мистическая трилогия” и глава “О прелести” из “Аскетических опытов” св. Игнатия Брянчанинова. Да, пожалуй, еще В. Розанов пробовал размышлять об этом: “Все сложение католичества глубоко не похоже на сложение православия. Этого нельзя заметить в Варшаве, в Вене, еше менее в Петербурге. Но мне, как человеку массы, живущему более общим впечатлением от церкви, нежели вхождением в ее подробности, когда я бродил по улицам Рима, внутренний голос шептал: “Не то! не то! это совершенно не то, что смиренная вера Москвы, Калуги, Звенигорода, моей родной Костромы”. Я подумал, всё суммируя мои наблюдения, всё бродя по улицам города, поминутно заходя в церкви: “Да, это не разделение церквей, как пишут учебники, это не секта, не толк, не учение: это совсем разные религии православие и католичество”. “Примирение церквей!” Боже, какая это утопическая мечта гимназиста четвертого класса!» (Р*озанов В. В.* Среди художников. М., 1991. С. 26–27).

[zzz] “Чего искали восточные подвижники, и чего — западные? То, что строго, решительно, с угрозами и убеждениями запрещают восточные отцы — западные подвижники всеми силами и средствами стремятся достичь” (*игумен Никон (Воробьев)*. Нам оставлено покаяние. Письма. М., 1997, с. 341).

[aaaa] В конце Служебника (книги, по которой священник ведет Богослужение) помещается “Известие учительное”. В нем даются вполне практические советы о том, как должен действовать священник при необычных обстоятельствах. Вдруг, например, за время службы замерзнет в Чаше вино. Или, напротив, во время Литургии в храме случится пожар. Или же муха или паук упадут в Святую Чашу… А еще бывает на службе — чудо… “Аще по освящении хлеба или вина покажется чудо, сиесть вид хлеба в виде плоти или отрочате, вино же в виде крове, и аще вкратце не пременится сей вид, сиесть аще не паки явится вид хлеба или вина, но сице непременно пребудет, никакоже иерей да причастится: ибо не суть сия тело и кровь Христова, но точию чудо от Бога, неверства или иныя ради вины явлено…”. Как видим, здесь чудо не признак некоего духовного совершенства “визионера”, а скорее обличение его вин.

[bbbb] Вот, например, отзвук его богословской полемики с Игнатием. “Сон о преосв. Игнатии мудреный, — пишет св. Феофан одному своему корреспонденту. Что Преосвящ. угодил Богу, в этом нет сомнения. Но сон то сей от Бога ли? Лукавый может привиться сюда. Особенно то сомнительно, что советует сочинения свои читать, а там ложь есть» (св. *Феофан Затворник*. Письма. Вып. 2. М. 1898. с. 54).

[cccc] Впрочем, свои “Духовные упражнения” он составляет еще и до принятия монашества, и до принятия священства, и даже до поступления в Университет — на больничной койке после ампутации ноги. См. *Martin M.* Les Jesuites. Paris: Ed. du Rocher, 1989. P. 124.

[dddd]*Игнатий Лойола*. Духовные упражнения // Символ. N. 26, С. 39. Заметим, что не только Лойола находит некоторое удовольствие в созерцании чужих мук. “Ангелический доктор” Фома Аквинский также полагал, что “как противоположное поясняется сопоставлением, так блаженные в раю увидят мучения осужденных, дабы больше радоваться своему блаженству”. (Цит. по примечанию Редакции к изданию: *о. С. Желудков, К. Любарский*. Христианство и атеизм. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982, с. 206). Это суждение Аквината, кстати, понудило Бердяева сказать доброе слово в адрес православия (не столь уж частое у него): “Из недр Православия не могли бы раздаться слова Фомы Аквината, который сказал, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешников в аду” (*Бердяев Н. А.* Истина Православия // Православная община. 1992. № 2, с. 48).

[eeee] “Духовники не могут этого видеть” — лейтмотив наставлений Терезы. (См., напр, — Св. Тереза Авильская. Внутренний замок. — Брюссель, 1992, с. 124). Проигнорировав эту мою ссылку, рерихославный (то есть рериховец, считающий себя «православным») «Александр Владимиров» вскипает: «Последнее заявление диакона Кураева вызывает изумление: откуда стало ему известно о том, что на тайной исповеди говорила Тереза своим (их что, был десяток?) духовникам? Может быть, они по секрету, то, что вверяется исключительно Богу (!), рассказали вездесущему диакону? Как раз для того, чтобы в качестве жареного факта он и поведал это читающей публике?» (Владимиров А. В поисках православия. Современники. М., 2000, с. 137).

[ffff] Я не знаю, какие тексты имел в виду А. Ф. Лосев, но Тереза во всяком случае тоже говорила о “Божественных сосцах”: “Когда богатейший Супруг желает обогатить ее и ласкает ее еще больше, Он так вовлекает ее в себя самого, что подобно человеку, который лишается чувств от чрезмерного удовольствия и радости, она ощущает себя как бы несомой на этих Божественных руках, прилепившейся к этому священному боку и к этим Божественным сосцам” (*Тереза Авильская.* Размышление о “Песни Песней” // Символ. Париж, 1985. № 14, с. 154).

[gggg] Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 868–869. И опять «Владимиров» проигнорировал то, что Лосев ссылается на св. Игнатия (Брянчанинова). Не заметив, что это мнение православного святого о католических мистиках, «Владимиров» (кавычки тут потому, что скорее всего, это псевдоним) уверяет, что в соответствующей главе книги «Сатанизм для интеллигенции» «Диакон спрятался за словами светских ревнителей веры» (Владимиров А. В поисках православия. Современники. М., 2000, с. 139). И сколько же таких вот маленьких подлогов и подлостей на каждой странице рериховской литературы, посвященной православию!

Обвинив меня в применении «допотопного фрейдизма» (с. 129) для анализа мистического опыта Анджелы и Терезы, сам он из факта моего оппонирования Анджеле, Терезе и двум Еленам (Блаватской и Рерих), «Владимиров» заключает к «женофобским страстям диакона Кураева» (с. 157). Мой критик выписывает из книги парижского богослова Евдокимова цитаты (самих Отцов он, кажется, вообще не читал — во всяком случае ссылки на них в его книге опосредованные), в которых православные Отцы положительно говорят об экстатических переживаниях — но при этом не замечает, что ни в одной из них нет эротизма. Ни св. Григорий Синайский, ни преп. Каллист не мечтали о том, чтобы припасть к «сосцам Иисуса». И, наконец, тезис «Владимирова» о том, что между мистическим опытом и сексуальным проходит резкая грань, странен в устах защитника язычества и тантризма. И уж кто был мастером по вытаскиванию сексуального подтекста из под любого религиозного символа — так это горячо защищаемая «Владимировым» махамудрая мадам Блаватская (Махамудра — «Великая печать» — система тантрического созерцания двух совокупляющихся тел Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001, с. 340). В махамудрии Блаватской даже шестиугольная звезда иудаизма есть совокупление мужчины и женщины: "Белый человек наверху, и внизу черная женщина в обратном положении, головою вниз, при чем ноги ее проходят под протянутыми руками мужской фигуры и выходят из-за его плечей, тогда как кисти рук их соединяются, образуя угол на каждой стороне» (Блаватская Тайная Доктрина. т.2. Рига 1937, с. 451).

[hhhh] Впрочем, надо отметить, что это суждение преп. Симеона Нового Богослова не является безусловно разделяемым всей патристической традицией. Например, св. Григорий Нисский полагает, что разделение человечества на полы — это как раз следствие грехопадения и потому в буквальном смысле “во Христе нет ни мужеского рода ни женского”. Богословы, полемизировавшие с суждением св. Григория, обращали внимание на то, что в таком случае трудно представить себе как же Иисус мог принять обрезание. Неординарность суждения нисского епископа логично вытекает из принципиальной методологической установки его антропологической системы: в то время как другие богословы пытались составить представление о Боге, исходя из познания человека (“образа Творца”), св. Григорий попробовал развернуть обратный ход мысли: понять человека, исходя из определенных представлений о Боге. Поскольку в Троице, несомненно, не может быть пола Григорий понуждается признать, что и в человеке пола и телесности быть также не должно. Чего нельзя предположить в Боге, того, по мнению св. Григория, нельзя предполагать должным и в образе Бога. (Подробнее см. исследование А. Бриллиантова “Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены”. Спб., 1898. С. 183.) При этом, однако, каппадокийский ученик Оригена упускает из виду, что образ — это как раз отпечаток одной природы в природе **другой**, которая может нести на себе этот **инаковый** отпечаток, не переставая **быть сама собою**.

[iiii]*Черемухин П. А.* Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // БТ № 3. М., 1964, с. 151. Автор имеет в виду книгу: Gass. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899. Vorvede. V. 5.

[jjjj] Между прочим: За тысячу лет с 993 по 1992 гг. католической церковью был канонизирован 3501 человек. Из них около трети (1164 человека) канонизированы в последние годы — папой Иоанном-Павлом II (см. *де Лобье. П.* Время конца времен. Эссе на тему христианской эсхатологии. М., 1995, сс. 130–131).

[kkkk] Вполне созвучна этой проповеди и составленная при нынешней канонизации молитва отцу Орионе. Ее заключительное прошение — «Утвердить наш путь в истинном прогрессе, свободе, мире. Аминь”.

[llll] “Ежели паписты спутались и сбились с толку во внешних церковных действиях, то могут ли они иметь правильное понятие о внутренней молитве, как учил Григорий Палама?”, — спрашивал св. оптинский старец Макарий (*иером. Макарий*. Письма. М., 1862, с. 674).

[mmmm] В дневнике этой польской католической святой (сестра М. Фаустина Ковальская. Божие милосердие в моей душе. М., Изд-во Подвиг, 1993) есть поразительные страницы, написанные с чисто иезуитской обстоятельностью. Перед читателем предстает график. В вертикальной колонке написаны грехи и добродетели. В горизонтальных колонках проставлены недели. Фаустина старательно проставляет цифры в каждом квадратике: В первую неделю мая грех лености победила столько-то раз, уступила ему — столько-то. Блудные помыслы посещали столько-то, отметались столько-то. Грех зависти удалось победить столько-то раз… И так неделя за неделей, месяц за месяцем. Особенно поражает та строчка, где сообщается о том, что столько-то раз была побеждена гордыня… И с каждым месяцем растет список одержанных и тщательно записанных побед, цифры становятся все благополучнее и благополучнее… Для примера: «Лист внутреннего контроля. Специальное испытание. Соединение с милосердным Христом. Поскольку я соединена с Иисусом, мне нужно всегда и везде быть верной Ему. И внутренне соединяясь с Господом, я должна внешне соблюдать верность уставу, хранить молчание. Ноябрь: Победы — 53, поражения — 2. Декабрь: победы -104; поражения — нет. Январь: победы — 78, поражения — 1. Февраль: победы — 59, поражения -1. Март: победы — 50. Апрель: победы — 61. Победы: Заповеди Божии:… Смирение: Ноябрь — 7, декабрь — 39, март — 56. Поражения: 2, 3). (Божие милосердие в моей душе. Дневник блаженной Фаустины Ковальской. М., 1993, сс. 341–342).

А вот еще о ней: «Наивысшей целью блаженной Фаустины было любить Бога так, как не любил Его еще никто на земле. „О Наивысшее Благо, я жажду возлюбить Тебя так, как еще ие любил Тебя никто на земле. Я жажду возвеличивать Тебя каждым мигом моей жизни и крепко соединить свою волю со святой волей Твоей“. "Я понимаю теперь, что ничто не может стать преградой в моей любви к Тебе, Иисус, — ни страдания, ни препятствия, ни огонь, ни меч, ни даже смерть. Чувствую себя

сильнее всего этого» (Иисус, на Тебя уповаю. Послание Господа к блаженной сестре Фаустине. Редакция и подбор текстов Брунон Рыховский. М., 1995, сс. 53–54).

[nnnn] Папа Павел VI, отклоняя жесткую трактовку павлова стиха "жена в Церкви да молчит" (1 Кор. 14, 34) провозгласил Терезу Авильскую "доктором Церкви" 27 сентября 1970 г.

[oooo] Отсюда становится виднее христианское понимание происхождения зла: природа добра. И личность добротна (это сказано несколько условно, ибо добротность есть все же качество, а "Кто" личности некоторым образом трансцендентно по отношению к любым "чтойным" качествам). Зло рождается в зазоре между ними: если личность не сможет исполнить своей миссии и овладеть полнотой природы, то в мире является не-полнота, ущербность.

[pppp] Первые подступы к трансцендентальному пониманию личности мы встречаем у Платона (Федон, 94cb), который выводит сверхмирность, сверхматериальность души из ее способности не быть "гармонией", функцией внешних воздействий, из способности волевым образом противостоять изменениям среды и даже управлять ими. Трансцендентным в послекантовской мысли называется то, что находится принципиально вне нашего опыта; трансцендентальным — то, что входя в состав нашего опыта, тем не менее не может быть его предметом: например, мы воспринимаем все вещи в пространстве, но пространство само по себе "трансцендентально", ибо не может быть непосредственным предметом нашего восприятия. У Канта «трансцедентальным единством апперцепции» оказывается перцепция себя в акте перцепции как воспринимающего объект перцепциии. То есть то, что в любом восприятии я ощущаю не только то, что держу в руке или вижу глазами, но и то, что ощущаю именно я, вижу именно я и это ощущение — мое.

[qqqq] О до-патристическом звучании слова ипостась см.: Майборода А. Слово «ипостась» в Священном Писании // Богословский вестник. вып. 10. М., 2002.

[rrrr] «Для нас немыслимо, чтобы Христос в своем сознании отличал себя как «я» от Логоса. Но несторианин — А. К. Феодор Мопсуестийский различает Слово и Иисуса как „спасающего" и „спасаемого"» (Болотов В. В. История древней Церкви. т.4. с. 156).

[ssss] Галатам 2,6: «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лице человека».

[tttt] Даже спустя столетия это значение сохранялось: «часто лицо отличают от ипостаси, называя лицом отношение каких-либо предметов друг к другу, причем и обычному словоупотреблению известно это значение слова „лицо". Ибо мы говорим, что некто принял на себя мое лицо и что некто подал иск против такого-то лица; равно мы говорим, что префект действует от лица (proswpon ecein) царя. Поэтому и приверженцы догматов Нестория с уверенностью утверждают, что лицо Христа едино, называя отношение Бога Слова к человеку Марии единым лицом, так как тот человек совершал всякое божественное домостроительство от лица Божества Бога Слова. Мы, говоря о едином лице Христа, пользуемся выражением „лицо" не так, как это казалось друзьям Нестория, в смысле обозначения простого отношения Бога к человеку. Но мы говорим, что лицо Христа едино, употребляя слово „лицо" взаимозаменяемо с „ипостасью", как о единой ипостаси человека, например Петра или Павла» (преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях, 83).

[uuuu] С сожалением надо заметить, что в русский философский язык слово *личность* вошло как калька с латинского persona, а не как перевод традиционно-церковного (и церковно-славянского) *ипостась*.

[vvvv] Впрочем, «На древнееврейском языке слово лицо означает также и внутри, внутреннее» (рабби Шнеур-Залман из Ляды. Ликутей Амарим (Тания). Вильнюс, 1990, с. 349, издательский комментарий).

[wwww] Сумма богословия. 1, вопр. 29, ст. 4 и 1, вопр. 40, ст. 2 Ипостась определяется как относительное также в следующих текстах: Summa Theol. I. quaest. 21 art. 2c: relatio realiter existens in Deo est idem *essentiale secundum rem,* et non differit nisi *secundum intelligentiae rationem,* prout in relationem importatur respectus ad suum oppositium, qui non importatur in nomine essentiale. Pater ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiale, sed unum et idem". Summa Theol. I, quaest. XXVIII, art. 3: "oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, inqua est Summa unitas simplicitas, sed secundum rem relativam».

[xxxx] Вообще судьба слова *личность* замечательно иллюстрирует бальмонтовские, кажется, строки: "Все ложь, что вне Его завета, и все то правда, что Христос". Любая попытка выйти за рамки христианства оборачивается немедленной паганизацией. Культура, забывшая Христа и Его Завет, выдает свою скрытую враждебность человеку и личности самим словоупотреблением термина *ипостась*. Журналист, говорящий *у этой проблемы две ипостаси*, по сути признает, что две тысячи лет христианской культуры остались за бортом его воспитания: личность он понимает как "аспект", как "проявленность", как маску и личину.

[yyyy] «В учении о Троице мы прежде всего сталкиваемся с западною догмой Filioque. Я с удовольствием и очень отчетливо представляю себе улыбку на лице даже богословски-образованного (а таких ведь немного) читателя этого очерка. До сих пор у нас держится убеждение, что как раз Filioque является наименее важным разногласием между восточной и западной церквами. Не в нем, по общему мнению, помеха (а — в папских притязаниях): оно не характерно, не симптоматично. И разве можно, будучи в здравом уме и твердой памяти, придавать такое значение богословским тонкостям? А тут еще католические богословы уверяют (хочу думать, что optima fide), будто "и от Сына" совсем равнозначно встречающемуся у авторитетнейших восточных отцов и учителей церкви "чрез сына". По-видимому, и спорить-то не о чем. В богословских ли тонкостях религия? Она в нравственности, в том, что важно для жизни, а не в умствованиях и "мелочах". Таково общее мнение. Но "общее" и распространенное всегда подозрительно, ибо люди неразумные и необразованные всегда составляют большинство. И я

обвиняю защитников приведенного сейчас понимания дела в довольно тяжелых грехах. Они легкомысленно относятся к абсолютной истине, полагая, что она может быть недейственною и неполною, и что понимание для жизни безразлично. Тогда зачем они, со своей же точки зрения непоследовательно признают другие догмы христианства? Если дело в морали, то не все ли равно: верить в триединство Бога, во многих богов или ни в какого бога не верить? Надо быть последовательным, и необходимо, говоря о религии, понимать, что в ней деятельность не отделима от познания, что в ней все до последней йоты жизненно и каждой догматической ошибке, какою бы ничтожной она ни казалась, неизбежно сопутствует моральный грех» (Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Сочинения. М., 1993, с. 184–185).

[zzzz] Там же, с. 137. В этом рассуждении, формально построенном безупречно, используется тем не менее некоторая недоговоренность: ведь если Сын без Отца — ничто, то и Отец без Сына тоже… Отец и Сын — именования взаимно-соотносительные, однако если для восточной традиции эти именования используются для *различения* ипостасей Отца и Сына, то в рассуждении Рацингера указание на соотносительность имен используется по сути для *слияния* ипостасей. Именем *Сын* указуется ипостась Сына, но Его ипостасность не исчерпывается Его происхождением — “рождением от Отца”. Следовательно, соотносительные имена Отца и Сына не исчерпывают Их ипостасность.

[aaaaa] Впрочем, здесь может быть усмотрена и обратная причинность: «При внимательном анализе становится понятной связь религиозности Filioque с германским язычеством, с его натуралистически-пантеистическими тенденциями» (Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Сочинения. М., 1993, с. 188).

[bbbbb] св. Василий Великий может, например, говорить о «Боге Слове, из Бога исшедшем» (Против Евномия 2. // Творения. Т.1, Спб., 1911, с. 489).

[ccccc] О том что Сын и Дух не братья см. — св. Григорий Нисский. Против Евномия. 2,14 // Творения. Ч. 5. М., 1863, с. 368.

[ddddd] По Аристотелю это невозможно. Категории 5,3b34-4a9 утверждают, что все носители одной природы равно владеют ее. И нельзя сказать, что А больше человек, чем Б. С христианской точки зрения человечность не только данность; очеловечивание — это еще и задание, которое каждый из нас выполняет с разной мерой успешности.

[eeeee] “Но кто не был ни эллином ни иудеем, ни скупым ни расточительным, ни вообще в частности «тем» или «этим»: скажите, пожалуйста, какая кисть и какие краски могут схватить и показать зрителю «вот! вот!» — эту сумму отсутствующих недостатков? Было лицо вообще идеальное, человеческое («Се, Человек») с добротою, которая не переходила в сентиментальность, с осуждением злу, которое не переходило в желчность, со спокойствием, но ровным, не чрезмерным: ну, вот вы возьмите кисть и нарисуйте лицо «вообще иделальное»! Ничего не выйдет, при удаче — икона… Христос не картинен в жизни, он был уже в жизни иконен» (Розанов В. В. Темный лик // Сочинения. т. 2. М., 1991, с. 429).

[fffff] «Общее для всех божественных Лиц — обладание всей полнотой. Общее только двух Отца и Сына — давать всю полноту. Общее только для Двух Сына и Духа — всю полноту принимать. Общее только для двух — обладать Лицом, произведенным от самого себя. Общее только для двух — происходить от кого-либо иного. Итак, поскольку общее для двух Лиц — происходить не от самих себя, но от другого, все еще остается с великим тщанием исследовать, чем в свою очередь различаются происхождение одного и происхождение другого. При найденном же различии обладания при рассуждении о взаимном сходстве, нужно для последнего назвать имя собственное» (Ришар Сен-Викторский О Троице 5,25.// Антология с. 370–371).

[ggggg] «В filioque нарушается равнобожественность ипостасей: Отец есть природа, имеющая силу рождать и изводить; та же природа, не имеющая силы рождать, но имеющая силу изводить, есть Сын; Дух же Святой есть та же природа, но не имеющая силы ни рождать, ни изводить, и понимается как „союз любви“ между Отцом и Сыном, то есть как некая функция внутри Святой Троицы» (Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989, с. 398).

[hhhhh] «Если Дух исходит от Отца и Сына, то как восходящий к двум началам Он неизбежно был бы составным» (св. Фотий Константинопольский. Окружное плослание // Альфа и Омега. М., 1999, № 3(21), с. 93).

[iiiii] Определение Лионского собора 1274 года, почитаемого католиками как XIV-й Вселенский: «Дух исходит от Отца и Сына не как от двух начал, но как от одного начала» (Волконский А. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933, с. 344).

[jjjjj] «Природа Божия источается Отцом и наполняет Сына и Духа» (Лурье В. И. Взаимосвязь проблемы Filioque с учением о обожении у православных богословов после Фотия. В: Патрология, Философия, Герменевтика. Труды высшей религиозно-философской школы. Спб., 1992, вып. 1, с. 11).

[kkkkk] «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не „Я есмь сущность“, а „Я есмь сущий“, не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в Себе все бытие» (Триады, 3, 2, 12).

[lllll] “Сын и Дух возводятся к одному Виновнику” — и именно не к безличностной причине, но к Причинителю, к личности Отца, — поясняет преп. Иоанн Дамаскин (*Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. I, 8).

[mmmmm] Сомнение в непогрешимости своих предшественников, кажется, только однажды проявило себя в действиях римских пап: через четыре года после официального разрыва только что избранный папа Стефан IX, сопровождавший кардинала Гумберта в той печальной поездке 1054 года, направил в Константинополь посольство, которое “было, как кажется,

выражением сознания самого папы Стефана, что кардинал Гумберт жестоко оскорбил греческую Церковь и что, во всяком случае, если на ком, то на папе, личном свидетеле горестного разрыва между двумя половинами христианского мира, лежит обязанность возобновить прерванные между ними отношения” (*Катанский А*. История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. СПб., 1868, с. 44). Впрочем, пока посольство еще было на пути в Константинополь, папа Стефан скончался и послы были отозваны…

[nnnnn] Филиоквистская триадология исходила из понимания личности как отношения???по формуле Фомы Аквинского «persona est relatio». Отсюда естественно было заключить, что любое сущностное отношение, возникающее в Боге, есть личность. Если Божественная природа проявляет себя как-то помимо Трех Лц значит число лиц Троицы умножается с каждым новым сущностным проявлением Божества. Отсюда вывод: благодать не может считаться сущностной энергией Божества, ибо иначе придется признать, что каждая Божественная энергия есть новая Божественная Личность. Говоря строго, у Бога с миром вообще не может быть «отношений», «реляций». А, значит, нет благодати собственно божественной, а есть лишь «тварная благодать». С точки зрения западного понимания личности утверждение православных исихастов о том, что через Божественные энергии человек может приобщиться к самой сути Божества, не могло не восприниматься как ересь. "В филиоквистской теологии действительно было трудно обосновать реальное участие в Божественной жизни, потому что Бог представлен в ней как природа, *внутри* которой находятся личности как «природные отношения». Личный Бог не может выйти за пределы своей «субстанции», чтобы сообщить нам Свою славу" (O. Clement. Orient-Occident… P. 86.)

[ooooo] Даже для Тертуллиана «Викарий Христа»???Дух. см. Congar Y. La Tradition et les traditiones. Essai historique. Paris, 1960. p. 52.

[ppppp] Может, и в излишне резких словах, но в принципе верно В. Ключевский выразил основную интуицию Соловьева времен его теократических мечтаний: «Дон Кихот христианства, который, желая повернуть человечество на христианскую стезю, новых язычников жалует в христианство… Хочет догматизировать и канонизировать свои социалистические и просто служебные похоти. Навязывает христианские основы социализму. Соловьев хочет спасать гуртом, не поодиночке, как доселе» (Цит. по: *Гулыга А. В.* Ключевский и русская литературная традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978, сс. 219–220).

[qqqqq] Сегодня греческий философ Христос Яннарас так продолжает тему богословского персонализма: обычно есть некая сущность (например, идея ручки), и затем по ней создается ручка как конкретная ипостась. Этот платонизм в корне отвергается Православием: в Боге первична Личность. «В христианском богословии не сущность предшествует и предопределяет собою экзистенцию. То, что создает саму возможность существования, изначальную предпосылку бытия, есть личность. Личность предшествует всему как сознание своей абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения — будь то принуждение ума, способа существования или же природы. Личный Бог является для Церкви источником и причиной бытия. Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазирует Свое Бытие, Свою Природу — то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождений Духа. Личность Бога-Отца предшествует и предопределяет Собою Его Сущность, но не наоборот… Божественный модус бытия есть личностная инаковость и свобода от какого бы то ни было естественного детерминизма» (Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992, сс. 70–71 и 143).

[rrrrr] Вспомним пушкинские сроки: «Основано от века, По воле Бога самого Самостоянье человека — Залог величия его». Во избежание недоразумений обратим внимание на строчку — “по воле Бога самого”: «самовластие» человека не извечно, его самостоянье есть дар ему от Единственно самодостаточного бытия — от Троицы.

[sssss] Западная философия почему-то упорно повторяла ошибки, уже отвергнутые патристической мыслью. Византийской мысли, воспитанной на апофатическом методе мышления, было несложно в период полемики с монофелитами прояснить для себя, что уравнения типа «личность есть вот это» всегда поверхностны, всегда редуцируют тайну личности к какой-то вещности. Но для Фихте (и, кстати, для воспитанного на немецкой романтике Хомякова) личность есть воля.

[ttttt] “Протестантство бежит на всех парусах от нагоняющего его неверия, бросая через борт свой догматический груз в надежде спасти себе Библию; а критика с язвительным смехом вырывает из оцепеневших рук его страницу за страницей и книгу за книгой” (Самарин Ю. Предисловие // Хомяков А. С. Богословские и церковно-публицистические статьи. — Пг., б. г., с. 27).

[uuuuu] Некий старец в видении узрел душу усопшего брата в огненном озере по шею и сказал ему: «Не ради ли этой муки я молил тебя, чадо, чтобы ты позаботился о своей душе?» — «Благодарю Бога, отец мой, что хотя голова моя свободна от мучений. По молитвам твоим я стою над головою епископа» (Иоанн Мосх. Духовный луг. — Сергиев Посад, 1915, с. 59).

[vvvvv] Цит. по: Бюне В. Игра с огнем. — Bielefeld, 1992, сс. 229–230. Православный взгляд на харизматические “исцеления” изложен в книге священника Игоря Ефимова “Современное харизматическое движение сектантства” (М.,1995).

[wwwww] Прот. Александр Мень. Избранное // Символ. № 43. Сентябрь 2000 г. Париж, С. 142. Следующий вопрос в той беседе показывает, что терпимость о. Александра имеет пределы: «Скажите, а книги Роуза? — У меня к этим книгам очень сдержанное отношение».

[xxxxx] О том, в каком душевном состоянии он находился, есть очень интересное свидетельство у Шульгина. По возвращении в СССР он был арестован и находился в одной камере с Д. Андреевым (см. Шульгин В. В. Пятна // Лица. Биографический альманах. СМ.,-Спб., 1996, с. 378). Андреев вставал до подъема и ложился после отбоя. Все время он непрестанно курил и непрерывно играл в шахматы. И то, и другое — признак огромной душевной неуравновешенности (игра в шахматы развивает

не только ум, но и самолюбие). Так что голоса и видения, наполняющие его тюремное прозведение, — это не признак духовного здоровья.

[yyyyy] Андреев Д. Роза мира. М., 1991, сс. 114–117. Интересно, что даже по мнению Е. Блаватской, “Павел был Посвященным” (Блаватская Е. П. Тайная доктрина. — Рига, 1937, т. 2, с. 644). Оккультисты держат на одной полке книги Андреева и Блаватской, даже не вдумываясь в противоречия между ними. А противоречия-то неизбежны, — ибо каждый оккультный автор действует на основе собственных “откровений” и никаких путей для проверки своих утверждений не предлагает.

[zzzzz] «Иногда видно, как поднимается над могилой аура астральная, которая еще не оторвалась от тела. — Это то, что называют „биоэнергетический комплекс“? — Да, двойник» (прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, С. 19).

[aaaaaa] Яков Кротов взял верование Меня в инопланетян под свою защиту: «Кураев возмущен, тем, что… Мень и тысячи богословов не отрицают возможности существования внеземных цивилизаций» (Кротов Я. Что написано топором // В защиту имени отца Александра Меня. Сборник. М.,). Не знаю, где Кротов насчитал тысячи таких богословов, но в интервью итальянскому информационному агентству АНСА Патриарх Алексий сказал: «Библия повествует о материальном мире как о геоцентричной системе. Там ничего не говорится о жизни на других планетах. Новозаветное учение о спасении человечества трудно совместить с гипотезой о множественности материальных миоов. Сын Божий не мог воплотиться дважды. И это случилось именно в контексте земной истории» (Цит. по: прот. Александр Борисов. Сорок лет созидания Церкви // Приходская газета храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 2001, № 28).

[bbbbbb] Свет Египта, или Наука о душе и звездах. — Вязьма, 1910, сс. 331–332. Автор этой книги — англичанин Томас Генри Бургон.

[cccccc] Кстати, астрологический прогноз на 15–21 апреля 1996 года в газете “Труд” (М., 12.4.1996) был озаглавлен: “*Черная* полоса”. Это — прогноз на *Светлую* седмицу. И составлен он «Школой авестийской астрологии» Павла Глобы. При составлении своих гороскопов адепты этой школы доджны пребывать в молитве… к Ахурамазде.

[dddddd] Те кто думают что Богом звездам предоставлена власть над судьбами людей — “наносят великое оскорбление небу, ибо по их представлениям выходит, что в небесном совете определяется что должны быть совершаемы злодейства” (Августин. О Граде Божием 5,1).

[eeeeee] «Астрологические прогнозы — не предмет суеверия. Они описывают вероятностную предрасположенность к каким-то событиям в будущем» — Василенко Л. Под знаком террора или в защиту имени о. Александра Меня // Приходские вести храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 1999, № 8. Вторая публикация: Василенко Л. Посмертная травля о. А. Меня // Вестник РХД. № 120 (Париж-Москва, 2000).

[ffffff] Василенко Л. “Вода крещения смывает печати звезд” // Урания. — М., 1995, № 2. Еще один человек, называющий себя учеником о. Александра Меня, — известинский журналист Константин Кедров. Невежество этого человека в вопросах богословия и истории религии столь безмерно, что вызывает не столько негодование, сколько смех. Для нас же сейчас интересно его отношение к оккультизму. Свои религиозные “метания” он начал с антропософии Штейнера и так с ним, похоже, и не расстался. В его восприятии теософия и антропософия едины: “Достаточно назвать прямых учеников и продолжателей доктора Штейнера, чтобы понять, как велико его влияние на русскую культуру XX века. Это Елена Блаватская…” Ну да: Штейнер впервые прочитал Блаватскую в 1902 г., через 11 лет после ее смерти, но при этом ухитрился повлиять на нее… Еще перл: “В Россию ясновидение Штейнера пришло через Индию прозрениями Рериха, Гурджиева, Блаватской” (К. Кедров. Откровение Рудольфа Штейнера // Путь к себе. — М., 1991, № 15). Через Блаватскую Штейнер не мог прийти в Россию просто потому, что основательница теософии умерла задолго до того, как увлекся оккультными проектами создатель антропософии. Рерихи же всегда предостерегали против увлечения Штейнером. “К числу тайных и, следовательно, более опасных врагов теософии принадлежит антропософия и ее последователи. Хотя ни само учение антропософии, ни ее последователи не выступают открыто против теософии, но в этом и заключается главная опасность и большой вред ее”, — пишет близкий ученик Е. Рерих А. Клизовский (Клизовский А. Основы миропонимания новой эпохи. — Рига, 1990, Т. 1, с. 304). Но это не мешает Кедрову заявлять о его близости к Рерихам. Впрочем, при случае совесть не мешает ему после заявлений о том, что книги Штейнера — “врата в Небесный Иерусалим”, писать, будто он ну никогда не симпатизировал оккультизму: “Недавно Архиерейский собор заявил, что последователи учения Рерихов об Агни Йоге находятся вне Церкви. Неужели же семейство Рерихов, столь много совершившее для России, Индии и всего человечества, является главным врагом Православия? Главным врагом оказался гималайский затворник Рерих. *Никогда не был последователем наивного энергетизма Агни Йоги*; но если начать анафематствовать всех, с кем не согласен, кто же останется?” (К. Кедров. Свобода требует совести // Известия. — М., 4.4.95). Останутся те, кто согласен с Евангелием. Если антропософу К. Кедрову в таком сообществе будет скучно — пусть уж он честно выйдет из Церкви в то пространство, что вне, “кроме”, нее, и потому называется “кромешным”, и пусть тогда и не называет себя православным христианином.

[gggggg] Тревогин П. Теоретическая астрология из первых рук // Наука и жизнь. 1993, № 9, с. 69.

[hhhhhh] «Протоиерей Александр Мень (Александр Вольфович Мень) родился в Москве в знаменитом роддоме им. Грауермана 22 января 1935 г. Еврей. Отец. Владимир Григорьевич (Вольф Гершлейбович) Мень родился в 1902 году, жил в Киеве. Потом работал главным инженером на текстильной фабрике в Орехово-Зуеве. Был человеком нерелигиозным. Мать. Елена Семеновна Мень (в девичестве Цуперфейн)» (Мень отец Александр // Вестник Замоскворечья. 9 сентября 2002 г. http://www.zamos.ru/dossier/men.php)

[iiiiii] Мень А. Воспоминания // Континент. — М., 1996, № 88, с. 292. Кстати, еще пара мемуаров на темы церковного диссидентства: "Когда однажды при Мене отрицательно отозвались о Якунине, Мень строго ответил: «У отца Глеба харизма обличителя. И в этом ему следует всячески содействовать и помогать». Другой раз о. Александр шутил: «Отец Глеб — это наша армия. А я — партизанское движение. Отец Глеб шел в бой с поднятым забралом, я воюю с опущенным. И то и другое необходимо»" (А. Бессмертный-Анзимиров. Пастырь Сергиева края // И было утро. — М., 1992, с. 333). «О. Александр рассказал мне и эпизод из своих отроческих лет: когда образовалось государство Израиль, он захотел внести свою лепту и… пошел поступать в семинарию в Троице-Сергиеву Лавру. Такой „дзеновский" вклад в сионизм меня очень развеселил» (Отец Михаил Аксенов-Меерсон и матушка Ольга отвечает на вопросы Константина Гаврилкина // Континент. 2002, № 111, с. 339).

[jjjjjj] Это было заметно его современникам. О. Всеволод Шпиллер писал о своей встрече с американским православным священником о. Леонидом Кишковским: «Он читал Меня, хотел бы встретиться с ним. Спрашивал: что я думаю о нём? Я сказал, что нахожу его умным, интересным и давным-давно сделал бы его протопресвитером, но только еврейской автокефальной церкви в Тель-Авиве. „Назовите мне, по вашему мнению, интересных у вас священников". — Я назвал деревенского священника в селе Акулове под Москвой о. Валериана Кречетова. Не „горящего", а „пылающего" православной верой, совсем, в то же время, не фанатика, умного, скромного, вполне интеллигентного человека. „Мень-Мень…". А вот вам ни в чем не уступающий ему о. Валериан Кречетов, но только наконец чисто русский, со всеми лучшими чертами русского ума и сердца» (о. Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах. Красноярск, 2002, с. 517).

[kkkkkk] Не открытая ли ирония сквозит в словах церковного официоза — «Лютеранская Церковь в этом году отмечает 450-летие Реформации, а советский народ — 50-летний юбилей Советской власти. Это для нас и символ и стимул» (прот. Николай Петров. Визит деятелей Евангелическо-лютеранской Церкви ГДР в Советский Союз // Журнал Московской Патриархии. 1967, с. 23).

[llllll] «Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению… Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» — гласит определение Архиерейского Собора 2000 года (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. 1,16–17).

[mmmmmm] Он считает, что ипостась можно понимать как «аспект» («фашизм — ипостась мирового зла» (Сегодня 25 декабря 1993).

[nnnnnn] В. Илюшенко пишет о «ригидности традиционного православия» (Илюшенко В. Образ зверя // Сегодня. 16 ноября 1994). Ригидность, напомню — это трупное окоченение…

[oooooo] Илюшенко В. Жизнь и смерть во Христе // Известия. 27 января 1999. Вообще у меневцев много тайн. Бывший преподаватель Петербургской Духовной Академии игумен Вениамин (Новик) — кстати, при митрополите Иоанне он был назначен инспектором Петербургских духовных школ — в беседе со львовскими униатами признается, что у него есть свои тайны: «Вы, действительно, обратили внимание (и спасибо Вам) на мою фразу: "Возможна ли модернизация религии на догматическом уровне? — Вряд ли". Вы почувствовали тут некую фальшь. Она тут есть. Я хочу покаяться. Я это написал, чтобы уж совсем не дразнить этих оголтелых традиционалистов, чтобы им показать, что я всё-таки не совсем разрушитель, что я не хочу на догматику посягать и т. д. Я тут немножко слукавил… Христианство вообще по своей сути адогматично. Чем нас привлекает Евангелие? Именно, своей плазменной неопределённостью. Если уж до конца договаривать в интеллектуальной компании, я скажу следующее, что облик Христа нас привлекает (меня привлекает) тем, что он вообще по ту сторону добра и зла…А если глубоко почитать Евангелие (но не в ницшеанском смысле, потому что Ницше тоже эту идею развивал, и он отрицал христианство, а в каком-то другом, глубинном смысле), там совсем другой дух. Христос не всегда за добро борется, он проявил удивительное равнодушие к судьбе Иоанна Крестителя, когда его казнили. Он не является простым благотворителем или правозащитником, который бросается на помощь всем страдающим и угнетённым, он открывает какие-то глубинные вещи, которые по ту сторону добра и зла. Но говорить об этом вслух в проповедях — нас просто не поймут и скажут: "Что вы такое несёте? Что вы такое проповедуете?"… Так что вопрос о догматике тоже остаётся открытым. Это тема, знаете, для узкого круга» (игумен Вениамин (Новик). Выступление на семинаре: Московський патріархат і виклики часу. Семінар за участю Веніаміна Новіка (ігумен, кандидат богослов'я, християнський публіцист (Санкт-Петербург)). 20 квітня 2002 //PRIVATE «TYPE=PICT;ALT=» Незалежний культурологічний часопис «Ї». Львов. 2002. http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2002/sem20-04.htm).

[pppppp] «Почему его Московская Патриархия не восприняла, даже не Патриархия — простой народ, любая свечница его на дух не переносит? А потому, что он создал своё собственное Православие в своей высокоразвитой интеллектуальной голове… Он, по сути, создал своё собственное Православие, которое ничего общего с Православием Московской Патриархии не имеет. Поэтому она его на дух не переносит, от него не тем пахнет. Срочно стали искать у него ересь. Почти ничего не нашли, но всё-равно дух не тот…» (игумен Вениамин (Новик). Выступление на семинаре: Московський патріархат і виклики часу. Семінар за участю Веніаміна Новіка (ігумен, кандидат богослов'я, християнський публіцист (Санкт-Петербург)). 20 квітня 2002 //PRIVATE «TYPE=PICT;ALT=» Незалежний культурологічний часопис «Ї». Львов. 2002. http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2002/sem20-04.htm).

[qqqqqq] За два дня до смерти, в интервью испанской журналистке Пилар Бонет, о. Александр сказал: «Произошло соединение русского фашизма с русским клерикализмом и ностальгией церковной. Это, конечно, позор для нас, для верующих, потому что общество ожидало найти в нас какую-то поддержку, а поддержка получается для фашистов. Конечно, не все так ориентированы, но это немалый процент… Куда ни сунешься, с кем ни поговоришь, — этот монархист, этот антисемит, этот антиэкуменист и так далее. Причем развешиванием ярлыков занимаются люди, которые вчера еще не были такими» (цит. по: Илюшенко В. Русский фашизм иррелигия. http://icxc.narod.ru/texts/ilus/r1.htm.). Удивительно, что сам только что заочно навесив ярлыки на своих собеседников, о. Александр обвиняет в этом грехе именно их. Не менее удивляет и то, что Мень ставит знак

равенства между «антиэкуменизмом» и «фашизмом». В вешании ярлыков на всех несогласных преуспели и меневские ученики. Например, о книге Илюшенко дружественный ему рецензент пишет: «Сделал он это с блеском и остроумием, показав ущербную сущность многочисленных жалких клеветников… Чудовищная клевета в церковных кругах дала благословение на это убийство» (Степурко О. Кто сильнее, кит или слон? // Приходская газета храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 2001, № 28).

[rrrrrr] Как справедливо подметил Экзюпери, “логика приводит туда, где назначаешь ей свидание” (А. де Сент-Экзюпери. Цитадель // Согласие. — М., 1993, № 4, с.154).

[ssssss] Тем более странна апология о. Александром католического чистилища, что, вопреки и собственно католическим верованиям он полагает, что в чистилище человек может полностью уничтожиться: «Что происходит после смерти с такими людьми, как Гитлер и Сталин — Условно говоря, все то мерзкое, что в них есть, обгорает. Но если этого мерзкого слишком много, то ничего не остается» (прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, с.30). Тут уже полное согласие со «Свидетелями Иеговы» и столь же полное расхождение с православной традицией о, к сожалению, вечных муках…

[tttttt] Леонид Василенко, стремясь превознести своего учителя, произносит комплимент, искренне не понимая его двусмысленности: «Священник должен быть харизматом — человеком, которого коснулся Господь, которого Господь призвал и поставил служить вот здесь, в его время и на этом месте. В данном случае это оказалась православная церковь, но могла быть и католическая и любая другая, ибо отец Александр был человеком вселенского сознания» (Василенко Л. И. Слово об отце Александре Мене // Совесть и свобода. Журнал Международной Ассоциации религиозной свободы. № 1. М., 1992, с. 49). Очень честно: Мень был служителем православной Церкви лишь по случайности рождения в России, а по своим убеждениям он вполне мог служить «любой другой».

[uuuuuu] “Я верю, что в каждом великом учителе Бог как-то действует… Они все правы — значит, прав и он, сказавший о себе: Я и Отец одно". — Прот. Александр Мень. Быть христианином. — М., 1994, с. 6.

[vvvvvv] Один священник недавно рассказывал мне о своем пути в Церковь. У него была верующая бабушка, и он помнит некоторые ее рассказы из Евангелия. Как-то, пересказывая внучку события Страстной недели, бабушка дошла до крика иудеев: “Кровь Его на нас и на детях наших!” Остановилась. Задумалась. И после минуты молчания сказала: “Господи, спасибо Тебе за то, что Ты пришел не к нам, не в Россию. А то ведь позор-то какой на весь мир был бы!”

[wwwwww] Мой любимый “еврейский анекдот” живописует такую сценку. В ешиве один мальчик доказывает другому, что его приходский ребе гораздо благочестивее, нежели наставник его одноклассника. “Представляешь, наш ребе так свят, что каждую субботу разговаривает с самим Господом Богом!” — “Да откуда ты это взял?” — “Мне сам ребе об этом рассказывал!” — “Да врет он все, твой ребе!” — “Ну, ты сам подумай — как может врать человек, который каждую субботу разговаривает с Господом Богом?!”

[xxxxxx] «Один иеромонах разъяснял, что раз убийство о. Александра совершено рано утром по дороге в храм, это означает, что Бог сам остановил мерзкого злодея, чтобы он не служил свою гнусную литургию, а если бы его убили позже, то, значит, за веру. „Диакон всея Руси“ Андрей Кураев заявил, что о. Александр „униат, т. е. католик, исповедующий католическую доктрину“, и что „он ушел вовремя“. Значит, о. Меня вовремя убили. Примеры можно продолжать. Они свидетельствуют о давней ненависти, о лжи и клевете, невежестве и зависти, об изменах Евангелию» (Василенко Л. За что ненавидят отца Александра Меня // НГ-религии 13. Сентября 2000). Без комментариев…

[yyyyyy] Примером прекрасной подлинно духовной литературы являются воспоминания о. Рафаила о кавказских и глинских старцах, вошедшие в его сборник «Тайна спасения» (М., 2001).

[zzzzzz] Вообще при знакомстве с российскими критиками моей книги возникает впечатление, что они свели ее лишь к первой главе. То, что некоторыми российскими изданиями книга «Вызов экуменизма» была воспринята как проэкуменическая, странно не только потому, что расходится с авторским замыслом этой книги, но еще и потому, что в Русской Зарубежной Церкви подобных недоумений не возникло. Так, рецензия в журнале джорданвилльской семинарии «Пастырь» начинается с утверждения: «Автор книги „Вызов экуменизма“, профессор Св. — Тихоновского Богословского Института в Москве диакон Андрей Кураев без сомнения принадлежит консервативному слою духовенства Московской Патриархии, который отвергает экуменизм и модернизм — идейное наследие покойного митрополита Никодима (Ротова), — подчеркивая при этом необходимость полного церковного единства со священноначалием Патриархии, которое, увы, в значительной мере сохраняет верность тому самому идейному наследию. В основе книги лежит мысль автора, что следует различать экуменизм как верование, искажающее православное учение о Церкви и ее границах или вовсе отрицающей существование Церкви в ее совершенном виде, с одной стороны, и участие в «экуменических встречах» с другой. Книга открывается главой под названием «Десять экуменизмов», где описаны различные формы соприкосновения и взаимодействия православных с инославными, которые могут быть полезными и тем и другим» (Протодиакон Христофор Берчел (Канада). Вызов «Вызова» // Пастырь. Русский православный журнал воспитанников Свято-Троицкой духовной семинарии. № 32. 1998. С. 94). Русские старообрядцы назвали «Вызов экуменизма» «замечательной книгой» (Туинов А.Так нужна ли порядочность? // Духовные ответы. Вып. 15. М… 2001, с. 82).

[aaaaaaa] «Надо учитывать, что Отцы не находились под постоянным воздействием Духа Святого, т. е. в состоянии перманентного богодухновения и поэтому в их творениях встречаются неточности и ошибки» (архим. Рафаил (Карелин). Какое согласие между Христом и… профессором А. И. Осиповым? О догматических заблуждениях преподавателя МДАиС. М., 2002, с. 13). Примеры ошибок св. Иустина Философа и св. Иринея Лионского о. Рафаил приводит на с. 16 этого своего труда.

[bbbbbbb] О нетварном свете св. Григорий говорит: «светом же сим по разуму прилучающихся соразмеряет явление» (Против Акиндина 2,16; цит. по: прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Спб., 1997, с. 230).

[ccccccc] В каноническом предании Церкви, правда, упоминается о Константинопольском соборе в середине XI века, который постановил не признавать крещения, принятые по суеверным мотивам (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматино-Истрийского. Т.1. Троице-Сергиева Лавра, 1996, с. 615), но это осталось не более чем воспоминанием: мне не доводилось слышать, чтобы вторично крестили людей, о которых стало известно, что в первый раз к крещальной купели они подошли отнюдь не из желания посвятмть свою жизнь Христу.

[ddddddd] «Церковная история сохранила для нас следующее величайшей важности событие. Римский император Диоклетиан, при котором было воздвигнуто самое жестокое гонение на христиан, провел большую часть 304-го года по рождестве Христовом в Риме. Он прибыл в столицу для празднования своих побед над персами. В числе прочих увеселений, которым предавался император, было и посещение театра. Некто Генесий, комический актер, очень забавлял публику импровизациями. Однажды, играя в театре в присутствии императора и многочисленного народного собрания, он, представясь больным, лег на постель и сказал: „Ах, друзья мои! чувствую себя очень тяжело: мне бы хотелось, чтобы вы утешили меня“. Другие актеры отвечали: „Как нам утешить тебя? Хочешь ли, погладим тебя скоблем, чтобы тебе сделалось легче?“ „Безумные! — отвечал он. — Я хочу умереть христианином“. „Для чего?“ — сказали они. „Для того, чтобы в этот великий день Бог принял меня, как блудного сына“. Тотчас послано за священником и заклинателем. Они, то есть, представлявшие их актеры, пришли, сели возле кровати, на которой лежал Генесий, и сказали ему: „Сын наш, для чего ты призвал нас?“ Он отвечал: „Потому что я хочу получить милость от Иисуса Христа, и возродиться для освобождения от грехов моих“. Они исполнили над ним весь обряд святого таинства, потом облачили его, по обычаю новокрещенных, в белую одежду. Тогда воины, продолжая игру, взяли его, и представили императору, как бы для допроса, подобно мученикам. Генесий сказал: „Император и весь двор его! Мудрецы сего города! выслушайте меня. Когда только ни случалось мне слышать имя христианина, я ощущал к этому имени ужасное отвращение, я осыпал ругательствами тех, которые пребывали в исповедании этого имени, я ненавидел даже моих родственников и близких по причине имени христианина, я презирал эту веру до такой степени, что с точностью изучил ее таинства, чтобы забавлять вас представлениями их. Но когда меня, обнаженного, прикоснулась вода, когда я, спрошенный, отвечал, что верую, я увидел руку, нисходящую с неба, окружая ее, низошли на меня Ангелы светозрачные. Они в некоей книге прочитали все согрешения, соделанные мною с детства, смыли их той самой водой, в которой я крестился в присутствии вашем, и потом показали мне книгу, которая оказалась чистой (неисписанной), подобно снегу. Итак, великий император и народ, вы, осыпавшие насмешками христианские таинства, уверуйте, как уверовал я, что Иисус Христос есть истинный Господь, что Он — Свет Истины и что, при посредстве Его, вы можете получить прощение“. Диоклетиан, приведенный в крайнее негодование этими словами, приказал жестоко бить Генесия палками, потом его предали префекту Плавциану, чтобы принудить к жертвоприношению идолам. В продолжение значительного времени его драли железными ногтями и жгли горящими факелами. Среди этих мучений он восклицал: „Нет другого царя, кроме Того, Которого я видел! Чту Его и служу Ему! И если бы тысячекратно лишили меня жизни за служение Ему — я всегда буду принадлежать Ему!“. Генесию отрубили голову (св. Игнатий Брянчанинов. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Аскетические опыты. т. 2. с. 388 со ссылкой на „Церковную Историю“ Флери, книга 8, гл. 49. Подобная этой повести помещена в Четьих-Минеях, сентября в 15 день: Комедиант Порфирий, погрузясь в воду для насмешки над крещением, был претворен святым Таинством в христианина. Это произошло перед взорами императора Юлиана Отступника. Порфирий исповедал Христа, обличил царя в нечестии, за что был жестоко мучен и потом казнен).

[eeeeeee] «На сирском языке сохранился отрывок послания к Дионисию и Стефану, предстоятелям римской церкви, где св. Дионисий пишет: „те, которые крещены во имя трех лиц Отца и Сына и Святого Духа, не следует перекрещивать, хотя бы они и крещены были еретиками, если только еретики эти исповедуют три Лица“… Ясно, что делая различие между ересями, св. Дионисий выходил не из идеи о единстве Церкви, как св. Киприан, а крещение ставил в связь с той верой, которая исповедуется при крещении. Признавая же схизматическое крещение действительным, Дионисий тем самым дает положительный ответ на вопрос о действии благодати Божией вне Церкви» (Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, сс. 460–461).

[fffffff] Блаж. Августин высказывал сходное мнение: «Не только Маркион, Валентин, Арий или Евномий, но все духовные младенцы церкви при внимательном испытании их столько же обнаружили бы различия в понимании слов *во имя Отца и Сына и Св. Духа*, сколько нашлось бы их самих» (О Крещении 3,20). Отсюда его убеждение, что для совершения крещения важно именно соблюдение крещальной формулы, а не внутреннее состояние крещаемого и крещающего. Есть своя справедливость в горьких словах прот. Николая Афанасьева о том, что «все, к чему мы можем стремиться, это тождество догматических формул, без гарантии того, что за этим тождеством действительно лежит догматическое согласие» (Прот. Николай Афанасьев. Una Sancta // Православная община. № 34. М.,1996, С. 94). Ведь даже греческие Отцы по разному понимали слово ипостась (см. главу о филиокве). Что же говорить о тех людях, которые повторяют этот термин без перевода на родной язык… О таких арианах по неведению сам св. Григорий Богослов сказал: «Может быть, извинили бы мы и простолюдинов, если бы с ними случилось это; **их часто спасает невникательность**…» (св. Григорий Богослов. Творения. т.1. Троице-Сергиева Лавра, 1992, с.318).

[ggggggg] бл. Иероним с некоторым раздражением воспринимал слишком «философскую» и «светскую», по его мнению, терминологию восточного троического богословия. В письме папе Дамасию I он даже обвинял каппадокийцев в кощунственном троебожии: “Они требуют от меня, римлянина, нового слова о трех ипостасях… Они не удовлетворяются тем же смыслом, они требуют именно слова… Да будет защищена вера римская… от такого кощунства… Да молчат о трех ипостасях, и пусть единственная будет сохранена” (Цит. по: *Bobrinskoy, Boris*. Le Mystere de la Trinite. Cours de la theologie orthodoxe. Paris, 1986, pp. 231–232).

[hhhhhhh] В этом месте своего послания св. Василий говорит о ереси энкратитов, но по свидетельству Созомена (Церковная история 1,15; 2,27; 4,28) упомянутые лица были епископами у ариан.

[iiiiii] Примеры приведены в книге: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 557. См. также Деяния вселенских Соборов. Казань, 1891, т.7, с. 56.

[jjjjjj] Заимствование Русской Церковью праздника «Николы вешнего», т. е. празднования пересения мощей католическими монахами из православных Мир Ликийских в католический город Бари, вкупе с другими свидетельствами позволяет исследователям приходить к выводу, что и через сорок лет после скандала в Константинополе реальный разрыв еще не докатился до Киева: «о какой-либо схизме между Киевом и Римом в этот период говорить не следует» (Хрусталев Д. Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. Спб., 2002, с. 249).

[kkkkkkk] В одном рукописном патриаршем сборнике половины XVII века (Рукопись Московской Синодальной библиотеки № 423) записано: «месяца маия в 28-й день 1655 г. белорусцу попу, вместо его ставленыя граматы была благословеная грамата новая к церкве Преображению Спасову, в подмосковную вотчину стольника Александра Даниловича Леонтьева в приселок спасский; в попы он поставлен по благословению Антония митрополита киевскаго Селявы, Андреем архиепископом смоленским. Писана новая благословеная с его ставленой грамоты, за письмо не взято ничего" (цит. по: Серафимов А. О принятии неправославных христиан в православную Церковь // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, № 8, сс. 508–509).

[lllllll] «Мы отчасти едины с вами, отчасти но не полностью разделены… Общество ваше есть как бы и церковь, но не Церковь кафолическая» — писал Оптат Милевитский о расколе донатистов (О донатистской схизме. Цит. по: прот. Ливерий Воронов. Конфессионализм и экуменизм // Журнал Московской Патриархии. М., 1968, № 8, с. 56).

[mmmmmmm] Грамота опубликована: Полное собрание Законов Россиийской империи. Т. 5. стат. 3225. Спб., 1830, с. 386. А также: Прибавление к Творениям святых отцев в русском переводе. Ч. 14, с. 469. И в итоге — «Степени клира в церкви римской признаются православною Церковию» (арх. Иоанн. Опыт курса церковного законоведения. Вып. 1, Спб., 1851. с. 217).

[nnnnnnn] Опубликованное им в книге: Question Religieuse d’Orient et d'Occident. 1859, pp. 176–178.

[ooooooo] Объясняя допустимость обливательного крещения свят. Филарет Московский ссылался на Иезек 36,25: «и воскроплю на вы воду чисту, очиститеся от всех нечистот ваших» (см. свят. Филарет, митроп. Московский. Мнения, отзывы и письма. М., 1998, с. 190). За полтысячи лет до этого золотоордынский митроролит Феогност спросил константинопольского патриарха Иоанна Векка — можно ли крестить татар обливанием, если нет большой купели, и получил разъяснение, что при отсутствии большой купели разрешено крестить обливанием (См. Иванов С. А. Византийское миссионерство. М., 2003, с. 285).

[ppppppp] О том, почему богословские опыты, зафиксированные в посланиях Восточных Патриархов, оцениваются Церковью отнюдь не так высоко, как того хотелось бы архим. Рафаилу, см. труд архиепископа Василия (Кривошеина) «Символические тексты в Православной Церкви» (Богословские труды. Сб. 4. М., 1968).

[qqqqqqq] «Пидалион» — греческий сборник церковных правил с комментариями, составленный в 1793–1800 годах двумя учеными греческими монахами (Агапием и Никодимом) по распоряжению Константинопольского Патриарха.

[rrrrrrr]*Иеромонах Онуфрий* (*Гагалюк*). Вопрос о спасении в сочинениях Филарета (Дроздова), митрополита Московского // Миссионерское обозрение. Спб., 1915. № 10. С. 195. Моя позиция «почти» идентична этой потому, что я лишь предполагаю возможность совершения Таинств у инославных, а святитель Филарет это прямо утверждает.

[sssssss] Архим. Рафаил и тут поспешно-страстен. По поводу приведения мною этой мысли св. Иннокентия он пишет: вывод у о. Андрея: «следовательно, и в других конфессиях существует ущербная возможность спасения» (с. 94). Но такой фразы нет в моей книге! Вывод же, который я сделал (не из слов св. Иннокентия, а из практики принятия католических священников в сущем сане): «воздержание нашей Церкви от объявления католического мира безблагодатной пустыней». Св. Иннокентий именно это и делает: воздерживается от суждения. В отличие от архим. Рафаила, чья полемическая невоздержность приводит его просто к прямым подделкам…

[ttttttt] Речь идет о примирительном соборе между патриархом Константинопольским Фотием и Римской церковью.

[uuuuuuu] Документ не содержал разрешения православным причащаться у католиков. При оценке этого документа стоит помнить, что даже исповедник и глава Катакомбной Церкви епископ Афанасий (Сахаров), после своего освобождения и воссоединения с Московской Патриархией, занимавшийся исследованиями в области литургики, разрешал на проскомидии поминать католиков и лютеран (см. Фудель С. И. Причастие вечной жизни // Собрание сочинений. Т.2. М., 2003, С. 334).

[vvvvvvv] Загадочный томский старец Феодор Кузмич говорит: «Православная вера есть великий корабль, который плывет в море; все же секты — это маленькие лодочки, которые привязались к кораблю как на веревке, потому только держатся и не тонут» (Житие святого праведного Феодора Томского // Журнал Московской патриархии. 2002, № 7, с. 36). Те же слова вкладывались в уста преп. Серафиму Саровскому. То, что устное предание это образ приписывает то одному подвижнику, то другому, означает прежде всего, что церковно-народное ощущение находит его верным, а, значит, в этом сознании нет той радикальности, которая характерна для «ревнительских» богословов, любящих говорить, что они вещают от имени «церковного народа».

[wwwwwww] «Епископ-грек, который раньше без зазрения совести жег болгарские манускрипты, едва болгары начинали

просить себе „своего епископа“, начинал ссылаться, что по постановлению такого-то собора, „этого быть не может, ибо этим нарушается евангельский закон любви, закон единства церкви, не знающей разделений национальных и государственных“. Пример этот важен, чтобы показать, как „правила любви“ мало-помалу трансформировались в какую-то работу стряпчих над текстами о любви; и из них мало-помалу сплелась удушительная веревка, тем более ненавистная, что она вся намылена „любовью“ и особенно ловко обхватывает шею удавленника (в данном случае — болгарина, но при случае и всякого другого)» (В.Розанов. Публикация: (Леонтьев. Письма к Василию Розанову. London, 1981. с. 87). Но каноны-то действительно на стороне греков: раскол начался с того, что 3 апреля 1860 болгарин, макариопольский епископ Иларион не возгласил на литургии имя Вселенского Патриарха, а вместо этого по настоянию толпы произнес многолетие султану… Конечно, он был запрещен в служении. Но в 1872 г. еп. Иларион по разрешению султана же, но без благословения патриарха, дерзнул сам литургисать — и был константинопольским собором отлучен от Церкви, а болгарами избран первым экзархом (см. История православной Церкви в XIX веке. Кн.2. Славянские Церкви. Спб., 1901, сс.351–357)…

[xxxxxxx] «Реальное, историческое бытие Церкви Христовой весьма часто предлагает такие ситуации которые никак не могут быть втиснуты в юридически понимаемые канонические рамки. Так, например, широко распространено среди „зилотов-схоластиков“ мнение, что в случае, если две какие-либо православные юрисдикции по каким-либо причинам не состоят в евхаристическом общении, то из этого непременно следует вывод о „безблагодатности“, „нецерковности“ одной из этих юрисдикций. Далеко не все жизненные, исторические события могут быть механически втиснуты в „канонические“ шаблоны. Сама церковная история может дать нам немало живых, поучительных примеров. Так, общеизвестен имевший место факт 35-летнего разрыва евхаристическаго общения между Римской Церковью и Восточными Патриархатами (484–519 гг.). Это было связано с принятием в Константинополе по указу императора Зинона так называемого Энотикона — изложения веры, составленного в весьма гибких и обтекаемых выражениях и имевшего целью преодолеть монофизитскую ересь, разделившую Православный Восток. Документ по сути не заключал в себе никакой ереси, то есть, был формально православным, но избегал при этом четких и ясных догматических формулировок IV Вселенского Халкидонского Собора (431 *г.),* которые были неприемлемы для монофизитов. Принятие (и подписание всеми восточными епископами) этого действительно соблазнительного и компромиссного документа вызвало справедливое возмущение папы Римского Феликса III, который на соборе епископата Западной Церкви низложил Константинопольского патриарха Акакия. Так начался 35-летний разрыв Церквей, преодоленный лишь въ 519 г., после того, как политические и церковные условия позволили исцелить эту церковную рану. Но, безусловно, ни у кого не повернется язык утверждать, что Восточная Церковь, действительно шагнувшая на путь компромисса, пребывала в этот временный период «безблагодатной лжецерковью» (Бажов Д. В. О православном подходе к решению экклезиологических вопрсоов // Православная Русь. Джоржанвиилль, 2001, № 14). Обращаю внимание читателей на то, что данная статья была помещена в издании богословского центра Русской Зарубежной Церкви.

[yyyyyyy] Вообще-то история о пощечине, данной Николаем Арию, отсутствует в древних версиях Жития (в том числе и в житии, составленном блаж. Симеоном Метафрастом — см. http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib amp;id=419) и встречается лишь начиная с XVI века — с новогреческого Жития, составленного студийским иноком Дамаскиным (См. Бугаевский А. В., архим. Владимир (Зорин). Святитель Николай архиепископ Мирликийский Великий Чудотворец. Его жизнь, подвиги и чудотворения по древним греческим, латинским и славянским рукописям. М., 2001, с. 28). Св. Димитрий Ростовский ссылается на житие, составленное Иоанном (?) Студитом и говорит, что после пощечины Арию «Отцы [Первого вселенского] Собора вознегодовали на святителя и за его дерзкое деяние постановили лишить его архиерейского сана» (Жития святых, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 4. М., 1906, с. 188).

[zzzzzzz] Цит. по: Осипов А. И. Христиане на пути к экумене служения и ответственности за мир // ЖМП 1972, № 12, С. 47. Также, к сожалению, без библиографической ссылки приводит аналогичный текст бл. Августина митрополит Антоний: «Много таких, кто на земле считал себя чуждым Церкви и кто в день Суда обнаружит, что был ее гражданином; много и тех, увы, кто мнил себя членом Церкви, и увидит, что был чужд ей» (митр. Антоний Сурожский. Размышления по поводу «Недоумений верующих» // Беседы о вере и Церкви. М., 1991, с. 272).

[aaaaaaaa] В ноябре 858 года, уходя в ссылку, св. Игнатий, патриарх Константинопольский «связал духовенство запрещением совершать богослужение в Софийском храме без его разрешения» (Россейкин Ф. Первое правление Фотия // Богословский вестник. 1909, июль-август, с. 423). Оно, конечно, не было исполнено. Не прошло и 40 дней после восшествия Фотия, как Игнатий собрал соборик в церкви св. Ирины и возгласил анафему на нового патриарха и его приверженцев. В ответ собор в храме св. Апостолов, созванный св. Фотием, анафематствовал Игнатия (Там же, 1909, сентябрь, с. 105). Св. Игнатий и после своего низложения продолжал священнодействовать. Св. Фотий вынужден был переосвятить храм, освященный св. Игнатием во время его ссылки, но когда св. Игнатий сменил св. Фотия на патриаршем престоле — то Игнатий заново освящал храмы, прежде освященные Фотием и не признавал его рукоположений (Там же, 1914, т. 3, сс. 173–174; Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X, и XI веках. Спб., 1999, с. 147).

[bbbbbbbb] Англиканин Палмер писал А. С. Хомякову: если православие считает, что оно являет собой всю истинную Церковь и действительно верит, что "исключительно оно одно заведует верой и являет собой ковчег спасения, то это должно всегда и вопреки всем мыслимым неблагоприятным обстоятельствам быть достаточным стимулом для неустанных молитвенных усилий и практических дел и для непоколебимейшей и безграничнейшей надежды на успех миссионерской дея-тельности в неверующем мире и для возвращения всех еретиков, схизматиков, будь то латиняне, англикане, лютеране или кальвинисты, в их истинное стадо… Почему истинно Православная греческая Церковь не пошлет хотя бы одного миссионера в Англию, в Оксфорд, который сейчас, как известно всему миру, является центром одного из важнейшая религиозных движений?… Не сидите больше в возмутительном самодовольстве сложа руки, внешне проявляя не только терпимость, но и что-то вроде признания нехороших еретиков вроде римлян или аигликав братьями и при этом одновременно про себя говоря: Одни мы являемся Церковью, а все другие, для которых вы и пальцем не двигаете, чтобы привести их а ваш единственный ковчег спасения, они еретики во мраке на пути к смерти… Можете ли Вы объяснить мне следующее: я уверяю Вас, что еще никогда не встречался с членом Восточной Церкви, будь то мирянин, священник или епископ, у которого нашел бы хотя бы малейший признак убежденности, что его собственная Церковь — это вся Церковь. Я не нашел никого, кто бы меня хотя бы просто пригласил к обращению, тем более кого-нибудь, чтобы стал усердно приводить аргументы и молиться, как это делают самые бедные и простые римские католики, чтобы всех, кого они считают заблудшими, привести в свое стадо» (Цит. по: Суттнер Э.

Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. М., 1998, с. 65–66). Палмер говорил о факте. Прот. Николай Афанасьев полагал, что у этого факта есть богословская подоплека: «Христианская совесть современного человека не мирится с тем, чтобы отрицать в инославных вероисповеданиях их церковную природу, или, что явилось бы выражением последней крайности, не считать инославных *за* христиан. Конечно, свидетельство нашей совести не имеет догматической принудительности. Тем не менее, вправе ли мы его отбросить, как негодный аргумент? Не есть ли свидетельство нашей совести, по крайней мере отчасти, свидетельство и самой Церкви, поскольку мы сами в Церкви?» (Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, С. 159). Св. Тихон в Америке прямо говорил, что инославная проповедь есть проповедь именно христианства, а потому считал излишней проповедь православия инославным христианам («прозелитизм»): «Православная Церковь при распространении христианства не имеет обыкновения строить на чужом основании, утверждать христианство там, где оно уже проповедано, тогда как другие христианские общины зачастую пожинают плоды, где первоначально сеяли другие, и не прочь бывают за деньги и насилием захватывать в свои приюты „овец из чужого двора“ (Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. М., 2001, с. 19).

[cccccccc] Интересно, кстати, что на этот раз св. Фотий уже не ставил в качестве условия примирения отказ римлян от тех своих традиций и новизн, которые прежде казались грекам соблазнительными. Ни прежде осужденные опресноки, ни пост в субботу уже не поминались. Не было даже прямо осуждено учение о филиокве, хотя собор ясно осудил любые попытки изменения вселенского символа веры какой-либо поместной церковью («Учение о филиокве никоим образом не было осуждено — было отвергнуто лишь введение этой формулы в Символ Веры» — Dvornik F. Le schisme de Photius. Histoire et legende. Paris, 1950, p. 277), что есть перенос проблемы из области догматической в сферу каноническую. Со стороны Фотия это была уступка (интересно, что решение этого вопроса было камерным: из 383 епископов-участников Собора в этом его заседании участвовал лишь 21 человек (Огицкий Д. П. Профессор Ф. Дворник о Патриархе Фотии // Богословские труды. Вып. 26. М., 1985, с. 260)). Римским послам было нетрудно пойти на это, поскольку в ту пору филиокве оставалось частной практикой Испании и Германии, но еще не было принято в самом Риме. В результате в современной католической литературе небезосновательно утверждается, что «имя Фотия — символ не разделения, а успешного поиска единства» (Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. М., 1998, с. 27).

[dddddddd] “Нельзя решительно утверждать, что западные лишены благодатного дара священства в непрерывном от апостолов рукоположении, которое они сохранили” (*Собрание* мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. Т. 5. Ч. 1. С. 645–646.

[eeeeeeee] В качестве источника донатистской ереси указывается, например, то, что «по понятию карфагенской церкви действительность крещения зависела не от имени св. Троицы, произносимого при крещении, а от лица, совершающего таинство, от его принадлежности к истинной церкви» (Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884, с. 4). Такое верование блаж. Августином и русскими богословами XIX столетия расценивается как ошибочное.

[ffffffff]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 66. “В 1908 г. волынский архиеп. Антоний на публичной беседе в Санкт-Петербурге сказал, что «старообрядческие клирики — простые миряне, но если они придут с раскаянием к церкви, то он может принять их в священном сане». К нему обратился старовер: «Скажите, владыка, вот присутствующий здесь старообрядческий священник Никита Швецов, по-вашему, мирянин?» — «Да». — «Церковь ваша может признать его действительным иереем?» — «Может, если он примирится с церковью. А теперь он для меня — простой мирянин». — «Т. е. он такой же мирянин как я?» — «Да, конечно». — «Представьте, что и я примирюсь с вашей церковью. Может ли она и меня признать священнослужителем?» — «Но ведь вы нерукоположенный?» — «Что же из этого? По-вашему, я такой же мирянин, как и о. Никита. Этого мирянина ваша церковь может признать иереем, а меня нет? Почему такое неравное отношение?» — «Но вы же сами считаете себя мирянином, как же церковь может признать вас духовным лицом?» — “Вот в чем дело. Тогда я заявляю вашей церкви, что я — старообрядческий митрополит. Вам будет очень лестно принять к себе старообрядческого митрополита. Не правда ли? Скажите же, может ли, т. е. в праве ли она, имеет ли в себе столько силы, чтобы и меня, тоже простого мирянина, но восхитившего на себя сан митрополита, признать, при присоединении к ней, в сане митрополита?”» (*Мельников Ф. Е.* Блуждающее богословие. Обзор вероучения господствующей Церкви. С. 193).

[gggggggg] Еще одно выражение из книги о. Рафаила, смысл которого также оказался выше моего разумения — это «Церковь в своей софийной сущности, как обитель Божественной Премудрости…» (Указ. Соч. с. 85). София в православном понимании — это Вторая Ипостась, Сын Божий. «Софийная сущность Церкви» — это ее Глава, Сын Божий. Как Сын Божий может быть обителью Сына Божия — не понимаю… Не понимаю я и зачем на таком странном языке изъясняется человек, который на другой странице пишет — «меру гибельности софиологической ереси нам знать не дано» (с. 58). Не понимаю я и отчего в этом вопросе столь смиренный, о. Рафаил обличает меня за аналогичную фразу — «меру гибельности еретичества нам знать не дано». Или, по его учению ереси делятся на гибельные и не-гибельные?

Кстати, не могу я согласиться и с утверждением, будто «У Христа Тело одно. Ибо это тело Абсолюта, наполняющего Собой все» (там же). Если Церковь есть «Тело Абсолюта, наполняющего Собой все», то зачем нужно было Воплощение и Голгофа? Бог всегда был Абсолютом и всегда наполнял Собою все. Принятие формулы архим. Рафаила повлечет за собой и согласие с формулой, отождествляющей Космос и Церковь. А ведь именно за эту формулу («Космос есть литургисающий организм») о. Рафаил в этой же книге покритиковал прот. Сергия Булгакова (с. 12)…

[hhhhhhhh] «Августин спрашивает: что если к крещению приступит лицемер? Прощаются ему грехи или нет? Должно мыслить так. Крещение Христово возрождает человека, но сердце его, упорное во зле или схизме, не позволяет произойти отпущению грехов» (Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, С. 538).

[iiiiiiii] «Кажется» я написал потому, что в своем антиосиповском памфлете о. Рафаил пишет, что «В католической, монофизитской и несторианской конфессиях, сохранивших иерархическую преемственность…» (архим. Рафаил (Карелин).

Какое согласие между Христом и… профессором А. И. Осиповым? О догматических заблуждениях преподавателя МДАиС. М., 2002, с. 22). Это означает, что он признает иерархическое достоинство архиереев и священнослужителей этих конфессий. Преемствовать же в священнослужении и священноиерархии можно лишь, если есть передача даров Св. Духа. Кроме того, в своей антикураевской книге о. Рафаил ясно говорит: «невозможно войти в Церковь вне таинства крещения» (с. 56). Я-то тоже так считаю. Но именно этот тезис и опровергало «икономическое» богословие владыки Илариона. Кроме того, о. Рафаил в этой же книге говорит, что в крещении и хиротонии еретики получают Божии дары: «Бог не отнимает назад то, что дал однажды. Ересь не уничтожила дар Божий…» (с. 6). Так значит дар все же — был? А раз так — то о чем тогда о. Рафаил спорит со мной и Алексеем Ильичем?

[jjjjjjjj] «Кто и каким бы образом ни отступал от Церкви — в ересь, в раскол, в самочинное сборище, он теряет причастие благодати Божией. Поэтому никаких благодатных действий совершаемые вне Церкви таинства не имеют. Только ради пользы церковной, ради облегчения присоединения к Церкви можно не повторять над обращающимися обряда крещения, если он правильно совершен вне Церкви. Не потому, что этот обряд был уже благодатным Таинством, а в надежде, что благодатный дар получен будет в самом единении с телом Церкви». (св. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. М., 1991, с. 83)

[kkkkkkkk] См. архиеп. Серафим (Соболев). Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. К сожалению, в московском переиздании этой книги 1997-го года глава, посвященная анализу концепции архим. Илариона, была опущена. Мне не близка позиция архиеп. Серафима. Но не могу не заметить, что он относит к архим. Илариону (Троицкому) весьма строгие слова: он-де «не может быть богословским авторитетом вообще» (Указ. соч. с. 9). Пути и наследию архиеп. Илариона посвящен труд протодиакона Сергия Голубцова *(Протодиакон Сергий Голубцов*. Материалы к биографиям профессоров и преподавателй МДА: архиепископ Иларион (Троицкий) // Богословский вестник: Сборник научных трудов. Сергиев Посад, 1998. Вып. 2).

[llllllll]*Патриарх Сергий*. Отношение Православной Церкви к отделившимся от нее обществам // *Православие* и экуменизм: Документы и материалы 1902–1998. М., 1999, сс. 89–92. В полемике митроп. Сергия с архиеп. Иларионом поражает то, что Сергий не упоминает Илариона по имени и вообще ведет дискуссию крайне мягко. И это при том, что Иларион честил Сергия «антихристом» (правда, не за их разногласия в отношении к инославию, а за политическую Декларацию 1927 года). «Уместным считаю сообщить Вам следующее. Недели 2–3 тому назад я читал письмо, в котором приводились подлинные (в кавычках) слова одной небезызвестной „блаженной“, сказанные ею на запрос о митрополите Сергии, причем вопрошавший, по-видимому, указывал, что митрополит Сергий не погрешил против православных догматов, что он не еретик. "Что ж, что не еретик! — возразила блаженная. — Он хуже еретика: он поклонился антихристу, и, если не покается, участь его в геенне вместе с сатанистами») (Письмо архиепископа Илариона (Троицкого) к Н. Н. по поводу Декларации митрополита Сергия (Страгородского)

от 29 июля 1927 г., 4 ноября 1927 г.) (http://www.krotov.org/acts/20/1927/19270411.html).

[mmmmmmmm] Среди них — иеромонах Афанасий (Сахаров), архиеп. Арсений (Стадницкий), профессора-патрологи И. В. Попов, А. И. Бриллиантов.

[nnnnnnnn] По толкованию Августина, история Агари и Сарры означает, что Церковь рождает чад и сама от своего чрева и от чрева своих рабынь — рождает теми же таинствами, от семени своего Мужа (О Крещении 1,15,23)

[oooooooo] свят. Лука Симферопольский. Послание к духовенству Симферопольской и Крымской епархии 1960 г. // Протод. Василий Марущак. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 1997. СС. 132–133. Я не могу понудить себя к согласию с этими словами святителя Луки, но делаю из них по крайней мере такой вывод, что надо поосторожнее бросаться обвинениями в «экуменизме».

[pppppppp] Отцы древней Церкви, “в ответ на утверждение св. Киприана, что принцип единства требует полного отрицания чужих таинств, утверждали, не отрицая идеи единства «единоспасающей» Церкви, возможность особенного действия Христа за оградой Церкви. Еретики, говорили они, не могут быть сравниваемы с язычниками: они вышли из Церкви, но и от язычества отказались; они стоят как бы между Церковью и языческим миром. Церковь поэтому не совпадает в своих границах с христианством вообще; ее можно представить меньшим концентрическим кругом, заключенным в больший. Церковь обладает благодатью в полном ее объеме, но часть благодати — вне Церкви, выходит за пределы Церкви. Как понимать это действование «тайны» за пределами Церкви — не выяснено точно… Правильное совершение таинства (крещения, священства…) вне Церкви, как по Августину, так и по Василию Великому, — достаточное основание, по которому Церковь может принять в свои недра без повторения таинства. При разном толковании, однако, признается некая печать таинства за пределами Церкви, действующая по силе призывающей благодати Божией. И мы знаем, что Церковь встала не за мнения св. Киприана, а за взгляды тех, кто не отвергал силу внецерковного таинства до дна” (еп. Михаил (Семенов). Избранные статьи. Из журнала «Церковь» за 1908–1915 гг. Спб., 1998. СС. 161–162).

[qqqqqqqq] «Мы знаем о беседе старца с одним архимандритом, который занимался миссионерской работой среди инославных. Старец спросил его, как он проповедует. Архимандрит отвечал: „Я им говорю: ваша вера — блуд; у вас все извращено, все неверно, и нет вам спасения, если не покаетесь“. Старец выслушал это и спросил: „А скажите, отец архимандрит, веруют ли они в Господа Иисуса Христа, что Он Истинный Бог?“ — „Это-то они веруют“. — „А Божию Матерь чтут они?“ — „Чтут, но они неправильно учат о Ней“. — „И святых почитают?“ — „Да, почитают, но с тех пор, как они отпали от Церкви, какие могут быть у них святые?“ — „Совершают ли они богослужения в храмах, читают ли Слово Божие?“ — „Да, есть у них и церкви, и службы, но посмотрели бы вы, что это за службы после наших, какой холод и бездушие“. — „Так вот, отец архимандрит, душа их знает, что они хорошо делают, что веруют во Иисуса Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что когда вы говорите им, что их вера — блуд, то они вас не послушают: Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога; хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых,

хорошо делают, что ходят в церковь на богослужения и дома молятся, что читают слово Божие и прочее, но в том-то у них есть ошибка и что ее надо исправить, и тогда все будет хорошо; и Господь будет радоваться о них, и так все мы спасемся милостью Божией: Бог есть Любовь, а потому и проповедь всегда должна исходить от любви; тогда будет польза и тому, кто проповедует, и тому, кто слушает; а если порицать, то душа народа не послушает Вас и не будет пользы“» (иером. Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. Троице-Сергиева лавра, 1999. сс. 70–71).

[rrrrrrrr] Доктор церковной истории, проф. МДА прот. Владислав Цыпин у Отцов находит «Глубокую мысль… о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви» (прот. Владислав Цыпин. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986, с. 205). Профессор Ленинградской Духовной Академии прот. Ливерия Воронова писал: “Вера в то, что именно Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь вселенского Символа веры не означает принципиального отрицания во всех остальных христианских Церквах или обществах той или иной степени причастия или хотя бы приближения к такому причастию в жизни Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви Христовой» (прот. Ливерий Воронов. Конфессионализм и экуменизм // Журнал Московской Патриархии, 1968, № 8, с. 67). Этот текст с согласием цитирует профессор МДА А. И. Осипов (Осипов А. И. О некоторых принципах православного понимания экуменизма // Богословские труды. Вып. 18, М., 1978, с. 187).

[ssssssss] Я имею ввиду прежде всего Сергея Фуделя, человека, чья книга «У стен Церкви» учила меня любить Православие с открытыми глазами. Он, сын дореволюционного священника, сам прошедший исповеднический путь, писал: «Надо отвергать лютеранство, а не лютеран, папство, а не католиков. Существует только одна-единственная церковь, Православная Церковь, но ее незримые связи с христианами Запада… нам непостижимы, а они действительно существуют, и мы знаем, что на Западе есть христиане, гораздо более находящиеся в Церкви, чем многие из нас» (Фудель С. И. Собрание Сочинений. Том 1. М., 2001, с. 96).

[tttttttt] О швейцарском Экуменическом институте в Боссэ о. Всеволод писал — «Когда я был у Вас в Боссэ, с невыразимой радостью я ощущал всем своим существом идущую изнутри дела Боссэ силу преодоления этого разрыва в разных пониманиях Церкви — А. К… Не могу не назвать ее принадлежащим ей именем: это духовная благодатная — говорю: благодатная — сила синергизма в глубочайшем экклезиологическом смысле слова” (о. Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах. Красноярск, 2002, с. 220). У меня ни такого ощущения, ни такого убеждения нет. Но в данном случае моя задача напомнить о той церковной атмосфере, в которой прошла моя церковная юность. А отец Всеволод был очень значимой и любимой фигурой в церковной Москве времени моего воцерковления. См. о нем: прот. Владимир Воробьев. К 100-летию со дня рождения протоиерея Всеволода Шпиллера // Журнал Московской Патриархии. 2002, № 7.

[uuuuuuuu] В 1966 г. в своей речи перед делегацией германской Евангелической церкви на конференции в Москве будущий Патриарх Алексий II сказал, что «Иисус Христос считает Своими, то есть христианами, всех, кто верует в Него и Ему повинуются,…а это больше, чем Православная Церковь» (Шедер. Православная Церковь Востока // Церковный ежегодник, 1956. Гютерсло, 1957. с. 281 (на немецком яз.) Цит. по: http://www.vertograd.com.ru:8101/0400/tema02.htm Такую же позицию митр. Алексий исповедал и в 1980 году, сказав, что все неправославные христиане суть Церковь Христова (Журнал Московской Патриархии. 1980, № 1, с. 54). «Мы, православные, с любовью относимся к нашим неправославным братьям, ибо все мы одним Духом крестились… и все напоены одним Духом» (Журнал Московской Патриархии. 1980, № 3, с.59).

[vvvvvvvv] Впервые эту историю я услышал еще в 1984 году от прот. Леонида Черняка, нынешнего духовника Минской Духовной Семинарии.

[wwwwwwwww] Архимандрит Рафаил из моего *вопроса* — не питают ли благодатные токи, пусть и ослабленно, инославных? — сделал странные выводы. Во-первых, он написал, будто я развиваю «концепцию о возможности спасения в ереси» (Указ. соч. с. 61). Во-вторых, сказал, что «либералы довольны. Они сразу же шестым чувством учуяли здесь дорогой для них дух „оригенизма“ (всеспасения)» (там же). Интересно — где именно о. Рафаил встречал либералов, довольных моей книгой «Вызов экуменизма»? Положительные отклики на эту книгу в либеральной прессе мне не попадались…

[xxxxxxxx] О. Рафаил, попрекая Болотова («он рационалист и аналитик, а не теолог»), говорит: «обращение персидских христиан в Православие не увенчалось успехом. Айсоры на Ближнем Востоке продолжают придерживаться несторианства» (архим. Рафаил. Вызов… с. 57). А вот у св. Тихона было иное восприятие того события, которое готовил «не теолог» Болотов: «Не далее как в прошлом году Православная Церковь имела новый успех в своей миссии: с нею воссоединилось несколько тысяч несториан во главе с урмийским епископом Мар Ионою. Это ли не новая победа и не новое ли торжество Православия! (Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. М., 2001, с. 21).

[yyyyyyyy] Автором этой формулы — extra Ecclesiam nullo salus — обычно считают св. Киприана Карфагенского, хотя еще прежде него эту же мысль высказал Ориген: “никто не спасется вне Церкви” (extra Ecclesiam nemo salvatur — 3 Беседа на книгу Иисуса Навина; PG. t. XII, col. 84). Библейское обоснование столь резкой формулы у св. Киприана таково: “Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева” (св. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви // Отцы и учители Церкви III века. Антология. т. 2. М., 1996, с. 297).

[zzzzzzzz] Напоминая, что Православная Церковь принимает других христиан, не перекрещивая их, а членов некоторых конфессий — даже в присущем им иерархическом сане, о. Георгий Флоровский пишет: “Образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за ее каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается “внешний мир”. Св. Киприан был прав: таинства совершаются только в Церкви. Но это «в» он определял поспешно и слишком тесно. И не приходится ли заключать скорее в обратном порядке: где совершаются таинства, там Церковь?… Св. Киприан исходил из молчаливого предположения, что каноническая граница Церкви есть всегда и тем самым граница

харизматическая… И вот это недосказанное отождествление не было подтверждено соборным самосознанием. Подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указует и харизматическую, — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и в Небесах. Но не всегда. Еще чаще не сразу… Не следует обводить последний контур церковного тела по одним только каноническим точкам… Значимо в расколах то, что в них из Церкви, что и в их руках остается достоянием и святыней Церкви и через что они еще с Церковью" (*свящ. Георгий Флоровский*. О границах Церкви // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М., 2000, сс. 160–161). Почти те же слова встречаются у Патриарха Сергия (*Сергий, митрополит*. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии, 1931, № 2, с. 7).

[aaaaaaaaa] «Православие с бескомпромиссной строгостью относилось к первым ересям, ибо они отвергали самые основы веры: Божество Христа, Его человечество, отрицая и свидетельство Божие, и тайну нашего спасения. Но каждая последующая ересь сохраняла, унося его с собой, православное содержание все более полное, все более способное совершать спасение догматически и духовно обедненных общин; и Церковь, различая присутствие доброго семени среди плевелов, относилась к этим блуждающим общинам все с большим пониманием. Нельзя приравнивать, ставить на одну доску заблуждения римокатоликов или протестантов и заблуждения гностиков, ариан или манихеев» (митр. Антоний Сурожский. Размышления по поводу «Недоумений верующих» // Беседы о вере и Церкви. М., 1991, сс. 266–267).

[bbbbbbbbb] "Есть большая разница между взглядами восточных иерархов на Рим, католицизм. Греческие патриархи считают его прямо ересью (хотя и Собора не было). А у нас многие, подобно Филарету, не решаются считать их таковыми, ибо только у одних католиков из всех отклонившихся от греческого православия не нарушены ни благодать апостольского преемства в иерархии, ни предания Св. Отец, ни учение о 7 таинствах" (*Леонтьев К.* Избранные письма. Спб., 1993, с. 541).

[ccccccccc] Одна из последних попыток — взвешенная и весьма обстоятельная работа статья о. Владислава Цыпина — завершается выводом: "И вне Православия совершаются благодатные таинства… Где же тогда раскольники? Где схизматические общества? В Церкви или вне ее? На этот вопрос нельзя дать однозначного ответа. Попытки дать такой ответ всегда приводили к упрощению проблемы, к учениям, противоречащим Преданию или к совершенно искусственным построениям. Это один из тех фундаментальных богословских вопросов, на которые приходится давать антиномичный ответ" (*свящ. Владислав Цыпин*. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный сборник Московской Духовной Академии. М., 1986, с. 217).

[ddddddddd] Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1993, с. 214. Отец Рафаил на эти слова греческого богослова отвечает с каким-то поспешным нежеланием их понять — «здесь православие подменяется экзистенциализмом, который духовные реалии сводит к сумме внутренних ощущений, т. е. к субъективной эмпирике» (с. 89). А ведь речь идет о православии в смысле правильного молитвенного устроения души. А оно действительно неоднократно и обретается, и утрачивается (при впадении в «окамененное нечувствие»). И речь не о самоощущении — а о том, что и в самом деле свершается в нас «апокалипсис мелкого греха» (выражение архиеп. Иоанна Шаховского) и когда-то искренний человек превращается в церковного функционера, который, если и принимает участие в таинствах, на деле не питается ими…

[eeeeeeeee] "После запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и таинства их недействительными (кроме крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем через миропомазание (применительно к Ап. 69). В таком же положении находятся и заграничные расколы, например, Карловацкий" — *Патриарх Сергий*. Отношение Православной Церкви к отделившимся от нее обществам // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1997. М., 1998. С. 94.

[fffffffff] «Благочестивые католики и протестанты обыкновенно с усердием исполняют то, что их религия дает им чисто-божественного… Господь да спасет их! Не об обращении таких я говорю — они и теперь бессознательно православные… Боже, сколько людей у этих протестантов на всех путях! И какие превосходные, энергичные деятели! Живо и действенно у них христианство. Без помощи Благодати Божией не было бы этого» («Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, сс. 220–221 и 228).

[ggggggggg] "Есть более жесткие формулы экуменизма — с ними уже и я не могу согласиться. Это признание того, что в неправославных церквах не просто есть благодать, но что эта благодать ни в чем сотериологически не ущербна по сравнению с тем, что есть в Православии. Все христианские общины мира, как бы они ни разнились между собою, обладают равной спасающей благодатью" (*диакон Андрей Кураев*. Вызов экуменизма. С. 43).

[hhhhhhhhh] Книга «Если Бог есть любовь» со статьей о невозможности спасения вне Церкви вышла первым изданием в 1997 году — раньше, чем «Вывоз экуменизма». Тем не менее о. Рафаил уверяет, будто вообще «общая слабость произведений о. Андрея Кураева, по нашему мнению, заключается в том, что они, показывая несостоятельность противников Православия, упускают самый главный вопрос: почему мы должны быть православными?… Мы православные — прежде всего потому, что хотим через Православие получить вечную жизнь: общение с Божеством, преображение Благодатью, то, что называется одним общим словом — спасение. Сказать это прямо избегает о. Андрей Кураев, чтобы не обидеть еретиков» (с. 95–96).

[iiiiiiiii] «Благодать Духа уста его употребила для предсказания о будущем, хотя и не коснулась скверного его сердца. Сила Духа устроила так, что и из лукавого сердца произошли слова, заключающие дивное пророчество» (блаж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие. М., 1993, т.2, с. 444).

[jjjjjjjjj] PL 43, 695 или CSEL vol. 53, p. 164. «Таинства по блаж. Августину совершаются и в расколе, и Таинствами этими низводится Божественная благодать, но в расколе она не спасает. Действительность таинств, совершаемых у схизматиков, означает для Августина непрерванность связей с Церковью. Он прямо утверждает, что в таинствах раскольников действует Церковь: "Одних чад Церковь рождает сама, от своего чрева, а других она рождает от чрева служанки" — и именно потому

значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь» (Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. Приложение // Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Цекрви митрополита Минского и Слуцкого Филарета. М., 2000, с. 9.

[kkkkkkkkk] Непонятно, правда, что св. Иларион, со всем своим согласием цитировавший слова Августина «все отделившиеся от Церкви не имеют любви (Архиеп. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986, С. 42; Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, С. 540) пишет Р. Гардинеру, секретарю экуменической комиссии, готовящей всемирную христианскую конференцию: „я не мог не заметить того духа любви и смирения, которым проникнуты ваши издания" (Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. с. 73).

[llllllll] архиепископ Виталий (Устинов). Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви за рубежом (1967 г.) (архиеп. Виталий. Экуменизм. Монреаль, 1989, сс. 16–17). Для сравнения: «В существенном или главном все христианские исповедания совпадают друг с другом… различия христианских вероисповеданий, даже догматические, несущественны и преувеличены» (св. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. М., 1991, с. 58). «Понятно, мы признаем, что и в Церквах, отломившихся от Кафолической Церкви, есть много светлых сторон, каких нет в Кафолической Церкви и что члены Кафолической Церкви не всегда были высоки в средствах и целях своей деятельности, следовательно, принадлежностью их к нашей Церкви нельзя оправдывать все их действия. Мы признаем, что одних явлений не должно было бы быть, другие должны быть лучше… Нужно только следить, чтобы историческая Церковь в главном не расходилась со своим идеалом: отстаивать все существующее в своей Церкви как нечто совершенное было бы фальшивым конфессионализмом… Вообще истина вероисповедная для христианина есть лишь конкретное выражение истины вообще. Он держится своего вероисповедания потому именно, что видит в нем свидетельство истины в догмате и истории, и обязан отказаться от него, если пришел к убеждению, что истина — не на стороне его Церкви. Это — аксиома, из которой исходила христианская полемика во все времена. Но очевидно при этом, что конфессионализм выражает истину только в главном, а в частностях ее может и не быть» (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 1. Спб., 1907, сс. 31–32). «Отнюдь не показывай явного презрения к их образу жизни, обычаям и прочее, как бы они ни казались того стоящими, ибо ничто не может оскорбить и раздражить столько дикарей, как презрение к ним и насмешки над ними и всем, что их… Старайся узнавать обстоятельно веру, обряды, обычаи, наклонности, характер и весь быт твоих прихожан, особенно для того, чтобы тем вернее и удобнее действовать на них. Отдавать справедливость их хорошим обычаям есть дело немаловажное для успеха твоего» (св. Иннокентий Московский. Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру. // Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Америки. М., 1997, с. 174 и 177). «Не знают еще японцы Истинного Бога, но "естеством законное творят". Три доселешние няньки японского народа, каждая воспитала в нем нечто доброе: синто — честность, буддизм — взаимную любовь, конфуционизм — взаимное уважение. Этим и стоит Япония» (св. Николай Японский. Запись в дневнике 4.3.1901 // Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. ч. 2. — Спб., 1996, с. 25). «Объявляя свое учение единой истинной верой, мы не говорим, что ваши теперешние верования никуда не годятся. Нет, и в буддизме и в синтоизме много хорошего, что признаем и мы. Только эти религии несовершенны, они выдуманы самими людьми при незнании истинного Бога. Это то же, что лампа, придуманная, чтобы освещать жилище человека, когда нет солнца. Лампа — очень полезная и даже необходимая вещь вечером или ночью, но никому и в голову не придет зажигать ее днем. Так и буддизм и синтоизм хороши только при отсутствии христианства» (св. Николай Японский. цит. по: — архим. Сергий Страгородский. По Японии. Записки миссионера М., 1998, с. 51).

Принцип миссионерства прекрасно выразила пословица, приведенная К. Льюисом: «Всякая дорога из Иерусалима должна быть дорогой в Иерусалим» (Льюис К. С. Христианство и культура // Сочинения, т.2. Минск-Москва, 1998, с. 256). Крик же о том, что там «только ложь» есть как раз взрыв той дороги, по которой все же можно вернуться в Иерусалим; это есть замыкание человека в его неправде.

[mmmmmmmmm] Докладная стихира императору Александру II // Николай Александрович Мотовилов и Дивеевская обитель. Дивеево, 1999, с. 141). Спасибо Дивеевской обители за честное архивное издание, в котором Мотовилов предстает со всеми своими человеческими немощами и фантазерскими экуменическими прожектами…

[nnnnnnnnn] О. Рафаил все-таки слишком увлекается нецерковной терминологией, причем порой просто не зная ее смысла. Например, он полагает, что у иезуитов есть «прием, называемый пробабилизмом, когда для совершения какого-нибудь поступка, противоречащего общепринятым нормам нравственности, достаточно в свое оправдание указывать на пример или высказывание одного из авторитетов» (с. 91). Это просто неправда. Пробабилизм в этике иезуитов — это учение о том, что человек грешит лишь тогда, когда совершает заведомо греховный поступок; но если, совершая поступок, он был убежден, что в этом поступке есть только вероятность греха, но сам грех он не считал неотвратимым, не стремился именно к нему и надеялся все же этого греха избежать — то такой рискованный поступок совершать можно. Пробабилизм — всего навсего «вероятностность».: «Если данное мнение правдоподобно (probabilis), ему дозволено следовать, хотя противоположное и правдоподобнее» — так сформулировал принцип пробабилизма в 1577 г. доминиканец Варфоломей из Медины. Лев Карсавин справедливо комментирует этот тезис: «Глубокая моральная мысль лежит в основе пробабилизма,… устанавливающего самодовлеющую ценность морального акта. Действительно, разве не извинителен мой грех, если я совершаю его в полном убеждении в своей правоте и если есть вероятность, что я прав? Моральная деятельность должна руководиться абсолютной истиной. Но если эта истина не очевидна, тогда я не виноват, следуя своему вероятному мнению, хотя бы и противоположное было столь же и даже более вероятным. Ведь в этом случае моральная истина мне неведома: она только вероятие» (Карсавин Л. Католичество. Пг., 1918, сс. 83–84).

О. Рафаил спутал пробабилизм с прецедентным принципом (который активно используют и православная этика и пастырство).

В другой раз о. Рафаил захотел показать, что он знаком с логикой и обвинил меня в том, что я допускаю ошибку, которая «в логике называется расширением объема посылки силлогизма» (с. 25). Смиренно замечу, что в логике просто нет такой

ошибки. Большую посылку силлогизма вообще трудно чрезмерно «расширить», ибо она уже обладает всеобщностью. Скажем, в классическом силлогизме из учебников логики большая посылка звучит — «Все люди смертны…», т. е. уже включает в себя предельное расширение — «все». Я же при рассуждении об экуменизме как раз хотел обратить внимание на частности, уйти от обобщений типа «все экуменизмы…»; «все экуменисты…»; «экуменизм всегда…». О. Рафаил, наверно, хотел сказать о чрезмерном расширении объема понятия, а не посылки. Поскольку речь шла о понятии *экуменизм* — то я ведь сразу пояснил, что разбираю те представления об экуменизме, которые наличествуют в светской журналистике и обыденном массовом сознании. Как все массово-газетное, это представление об экуменизме, конечно, не может отличаться четкостью. Не у меня в голове и не под моим пером «экуменизм теряет свою историческую и организационно-структурную конкретность», а в массовом сознании.

Еще неосторожность — «благодатный опыт — это видение… отблеска Фаворского света» (с. 27). Здесь о. Рафаил еще раз погрешает против логики, отождествляя частный (и редкий, поскольку высочайший) случай облагодатствования души с благодатным опытом как таковым. Понятно, что это сужение о. Рафаилу нужно в полемических целях — чтобы сказать, что не могут, мол, баптисты видеть Фаворский свет (а, значит, и вообще опыт благодати им не может быть доступен). Не спорю, Фаворский свет баптисты видеть не могут. Но зачем же законы логики ломать?

Еще пример поспешности — это уверение, будто «ангелы-отступники в своем падении сохранили свои степени (престолы, господства, власти и т. д.)» (с. 67). Вообще-то согласно церковному преданию, главой падших ангелов был Люцифер, который был «архангелом» (Кирилл Иерусалимский. Огласительные беседы 2,4), то есть в дионисиевской иерархии занимал место, низшее «престолов, господств и властей» (Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии 6,2; Григорий Богослов. Слово 28). Поэтому престолы, господства и власти не могли пасть.

И тут уж я позволю себе высказать мнение вообще о писательских опытах о. Рафаила. Отсутствие ссылок и обилие неточностей создают такое впечатление, что о. архимандрит лишен возможности пользоваться нормальной библиотекой. Слишком о многом он говорит по своим не всегда точным воспоминаниям и впечатлениям, не проверяя их. Посему отнести его произведения к области научного богословия никак невозможно. А поскольку в его сочинениях слишком много страстности и поспешности — отнести их к числу облагодатствованных творений также затруднительно. Если же сам писатель бывает столь неосторожен, что не обладая ни надлежащей научной базой, ни неотступным пребыванием в Духе объявляет войну профессорам богословия как классу (от него уже досталось не только мне, но и В.В. Болотову (с. 57), и А. И. Осипову, и прот. Георгию Флоровскому (с. 84), и прот. Ливерию Воронову (с. 11)) — то стоит призвать его читателей к определенной мере осторожности при принятии его выводов.

[ooooooooo] «“Сверхправильные” окутаны словно дурманным облаком: даже нормальные люди теряют там способность мыслить трезво и четко представлять себе положение дел» — говорил иером. Серафим (Роуз) (цит. по: иеромон. Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995, с. 694).

[ppppppppp] «Виновница всех бед и зол нашего народа — это Московская Патриархия… Сущность сергианства в том, что сатанократия вошла в МП посредством сделки митр. Сергия с диаволом. Сатанократии в Церкви не может быть — поэтому патриархия — лжецерковь и антицерковь. (Иванов П. Н. Отечество зовет // Православный вестник Нью-Йоркской и Канадской епархий. Ежемесячный церковный печатный орган РПЦЗ 1993 янв-февр № 60/61 сс. 12 и 14). „Не пора ли ясно и определенно сказать, что, так как это учреждение к тому же еще и еретичествует в экуменической идеологии и практике, то, по учению св. отцов и канонам Церкви, в Московской патриархии, как еретическом сообществе, таинства недействительны?“ (прот. Лев Лебедев. Ответ среднеазиатскому Архиепископу Владимиру на его статью „Мера терпения“ как открытое письмо Митрополиту Виталию // Православный вестник Нью-Йоркской и Канадской епархий. Ежемесячный церковный печатаный орган РПЦЗ № 70–71, ноябрь / декабрь 1993, с. 11). Глава Зарубежной Церкви Митроп. Виталий в предисловии к этой публикации сказал: "Мы вполне согласны с его первой частью, в которой он указывает, насколько далеко администрация Московской Патриархии отошла от Истины. Все его доводы прекрасны. Очень трудно что-то возразить на них. Мы очень благодарны отцу Льву за его такую последовательную верность Истине Христовой, за такую четкость, логичность, даже мы сказали бы каноничность его мышления (с. 10). „Если о. Димитрий Дудко умрет в тюрьме и не отречется от Московской Патриархии, то смерть его будет не мученической, а простым самоубийством“ (архиеп. Антоний Лос-Анджелесский. Цит. по иеромон. Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995, с. 853).

[qqqqqqqqq] Император Юстиниан полагал, что «справедливо лишать земных благ тех, кто не поклоняется истинному Богу» (Кодекс Юстиниана 1,5,12,5). «Последовательное применение системы правления Юстиниана в конце погубило цветущую и важную провинцию… Сирию обезлюдело не персидское или арабское нашествие, но религиозное преследование. Религиозная политика Юстиниана подготовила порабощение этой страны арабами» (Успенский Ф. И. История византийской империи. Т.1. М., 1996, с. 363).

[rrrrrrrrr] По моему, только безнадежный книжник-школяр и рационалист мог бы всерьез сказать, что «догматы — это божественное Откровение Церкви Бога о Себе Самом, это вид постоянной интеллектуальной феофании, дающая человеку особое умственное нетление» (с. 87). Символ веры, начертанный на стене воскресной школы — это, оказывается, «феофания» («Богоявление»). Поскольку я постоянно вижу тексты догматических определений и произношу их — означает ли это, что я нахожусь в состоянии «постоянной интеллектуальной феофании»? Честно говоря, не хотелось бы мне впадать в столь новое состояние, неизвестное православному преданию…

[sssssssss] «Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая кафолическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. В ходе диалога необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от кафолической полноты. Должна быть исследована тема пределов многообразия в едином кафолическом предании» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к

инославию 4,7). «Задача формулировки церковной веры, для выяснения мыслящими сынами церкви, во что они веруют, есть задача ставимая вновь с каждой новой эпохой философской науки: различные решения ее, т. е. соответствующие им формулы догмата, не упраздняют друг друга, а нормируют друг друга. Поясним это таким примером: один фотограф выразит высоту горы Казбека в футах над уровнем моря. Другой — в метрах, третий-в высоте барометра на вершине Казбека, четвертый— в диаметре видимого с его вершины горизонта. Сами по себе все эти решения могуть быть верны, и, если мы можем ручаться за верность одного из них, например, первого, то можем, переводя данные из одной категории в другую, судить о верности остальных. И как было бы нелепо на утверждение «в Казбеке 16.546 футов" возражать — „неправда, в нем 5.044 метра", так же нелепо было бы обвинять в неправославии того, кто выражает никейскую веру не никейскими словами, а теми, которые больше говорят его душе» (Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению Древней христианской Церкви (I–VIII в.). Спб., 1910, с. 266).

[tttttttt] В октябре 1910 года по предложению Епископальной Церкви в США была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам «Веры и церковного устройства». На первом же заседании комиссии (май 1913 года) в Нью-Йорке участвовал священномученик Александр Хотовицкий как представитель архиепископа Платона (Рождественского), преемника по кафедре в США Патриарха Тихона. Протоиерей А. Хотовицкий произнес там речь, в которой обещал полную поддержку движению «Вера и церковное устройство»… Чеерез несколько лет архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий) вответ на приглашение на экуменическую конференцию заявил, что вне Православной Церкви нет благодати, что даже правильная вера (даже если она будет вполне православной) не спасает. Спасает только пребывание в Церкви. Однако он выразил искреннее желание принять участие в конференции и считал, что православная делегация должна начать богословский диалог с конференцией (см. протопресвитер Виталий Боровой, А. С. Буевский. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение) // Православие и экуменизм. М., 1999, сс. 25–26).

[uuuuuuuuu] «У протестантов нет таинств, кроме крещения», — гворил св. Иоанн Кронштадтский. (Цит. по: Сурский Н. К. Св. Иоанн Кронштадтский и враги Христовы // Православная жизнь. Джорданвилль, 1999, № 3).

[vvvvvvvvv] Зелинский В. «Болезнь не к смерти…» или еще об экуменизме // Христианос. Вып. 8, Рига, 1999,С. 291–292. Продолжение этой мысли у В. Зелинского звучит так: «как и служение примирения необходимо православию прежде всего ради него самого. Ибо всякий раз, когда оно забывает, что принадлежит всей семье человеческой, которую пришел „взыскать и спасти“ Христос, но лишь хвалится своей верностью букве и исторической плоти, „что не пользует нимало“, в нем зарождаются духи, нашептывающие ему, что, кроме нашего согласия, древле-московского или адамантно-джорданвильского, у Бога, считай, и детей-то больше не осталось, одни только пасынки, сложенные в поленья для преисподней».

[wwwwwwwww] К сожалению, антиэкуменическую пропаганду не всегда можно назвать корректной. Например — видеофильмы, распространяемые греческими старостильниками-раскольниками из киприановского “Синода противостоящих” (название-то какое! В Библии “противостоящим” называется диавол…). В них показываются действительно возмутительные сцены призывания языческих духов на одной из Ассамблей ВСЦ. Но не говорится, что, во-первых, во время проведения языческих церемоний австралийскими шаманами православных делегаций не было ни в зале заседаний, ни рядом. И во-вторых, не упоминается, что когда православным стало известно об этом безумии, то они выразили официальный протест, и, между прочим, получили в ответ заверения, что подобного больше не повторится…

[xxxxxxxxx] Я бы привел такую патристическую параллель к этому месту: «Поскольку же название Церкви употребляется в различных случаях, как, например, о народе, бывшем на зрелище Эфесском, написано: *И сия рек распусти собравшийся народ (thn ekklhsian*) (Деян. 19, 40); по праву и по истине можно назвать церковью лукавнующих сборища еретиков, то есть маркионитов и манихеев и других» (св. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения 18,26).

[yyyyyyyyy] Напомню, в дореволюционные времена наша Церковь официально называлась Российская Греко-Кафолическая Православная Церковь.

[zzzzzzzzz] Речь идет о Втором Ватиканском соборе. Проект документа, подготовленного к началу этого собора, предполагал просто подтвердить, что Римо-Католическая Церковь есть единственная Церковь Христова. «Этот проект был подвергнут жесткой критике в период первого заседания. В связи с этим богословская комиссия разработала до начала второго заседания новый проект. Он также содержал высказывание, в котором исключительно „ведомая Римским понтификом и совместно с епископами“ Церковь называлась Церковью Христовой. Пленум собора отказался голосовать за эту формулировку. Недвусмысленные решения по поводу первого и второго проекта не оставляют сомнений в том, что на самом деле намерения собора были следующие: собор хотел отвергнуть мнение, будто католическая церковь, за которую римский епископ несет ответственность, является единственной Церковью Христовой. История создания текста, который в конце концов был принят на соборе, заранее лишает основания всякое исключительное толкование. В принятой на соборе 21 ноября 1964 года Догматической конституции но этому поводу сказано следующее: „Эта Церковь (единственная Церковь Христова, которую мы исповедуем в Символе веры как единую, святую, кафолическую и апостольскую), основанная и организованная в этом мире как общество, осуществлена в Церкви Католической, управляемой преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним, хотя и вне ее состава обретаются многие элементы освящения и истины, являющиеся дарами, свойственными Церкви Христовой, которые зовут к кафолическому единству“ („Свет народам“, гл. 8). Этим высказыванием отцы собора подтверждают веру и убеждение католиков в том, что в своей Церкви они видят истинную Церковь Христову; но одновременно они разъясняют, что это убеждение никак не может быть связано с отрицанием достоинства других церковных сообществ» (Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. М., 1998, с. 67–68).

[aaaaaaaaaa] "Всегда столь спокойный, в данном случае (Толкование на Евангелие от Матфея, 12) Ориген принимает полемический тон. В конце концов Ориген отрубает всякие дальнейшие выводы и утверждает, что Христос не учредил среди апостолов ничего подобного главенству. По мнению Оригена, «камень — всякий ученик Христов», и мы становимся Petros,

когда исповедуем Христа подобно Петру, и к нам относятся слова «ты еси Петр», ибо все мы питаемся от духовного камене (1 Кор. 10, 4). «Если ты думаешь, что вся церковь основана только на Петре, то что ты скажешь об Иоанне, сыне громовом, или о всяком другом апостоле? Если Петру сказано, что врата адовы не одолеют его, то разве других одолеют? Так ли это? Если одному Петру даны ключи царства божия, то никто из блаженных не получит их? Если эти изречения имеют общее значение, то почему не толковать все сказанное так, что все тезоименны Христу — духовному камню, что сказанное Петру сказано всякому Петру, а следовательно, Петр есть имя для всякого ученика и всякому ученику даны ключи царства небесного» (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. т.3 М., 1994. сс. 275–276).

[bbbbbbbbbb] «Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей нельзя рассматривать как церковный в экклезиологическом смысле акт. Оно имеет отношение к тем сторонам жизни и деятельности Русской Православной Церкви, свободное осуществление которых не налагает на нее прямой ответственности перед всей совокупностью Поместных Православных Церквей, той ответственности, которую часть таинственного Тела Христова должна нести перед полномочной выразительницей его полноты — перед всей Святой, Соборной и Апостольской Церковью… Точнее было бы говорить не о вступлении, и тем более не о принятии Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей, а о соглашении между руководством Русской Православной Церкви, с одной стороны, и руководством Всемирного Совета Церквей, с другой стороны, о включении представителей Русской Православной Церкви в постоянное сотрудничество с представителями других Церквей, объединившихся в экуменическом содружестве, именуемом Всемирным Советом Церквей» (митрополит Никодим (Ротов). Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Журнал Московской Патриархии. 1968, № 9, сс. 47–48.

[cccccccccc] В мае 1999 г. я участвовал в такой встрече в Минске. То, что я отрицал наличие евхаристического таинства в лютеранской церкви, не помешало моим собеседникам с неподдельным интересом слушать мой рассказ о религиозной жизни России.

[dddddddddd] Кстати, меня весьма удивило то, что архим. Рафаил приписывает мне боязнь резких слов и оценок (Указ соч. с. 21). Любой человек, слушающий мои лекции и читающий мои книги, знает, что грешу я скорее противоположным,

[eeeeeeeeee] Цит. по: *Иеромонах. Дамаскин (Христенсен).* Не от мира сего. Жизнь и учение о. Серафима Роуза. М., 1995, с. 979. Та же мысль пронизывает сочинение Л. А. Тихомирова «В последние дни (Эсхатологическая фантазия)» (Тихомиров Л. А. Христианство и политика. М., 1999).

[ffffffffff] Для вкуса — несколько талмудических советов: "Свинья считается животным в высшей степени нечистоплотным, даже если свинья только вылезла из реки и совершенно чиста, при виде пятачка, которым она обычно роет нечистоты, запрещается произносить какие бы то ни было слова Торы или молитвы. В туалете, бане и подобных помещениях запрещается не только говорить, но и думать о чем-либо, что связано со святостью. Все это относится также ко всем грязным местам вне дома — например, к переулкам, где можно наткнуться на нечистоты. Если спрашивают о каком-нибудь законе Торы, нельзя даже ответить "В бане запрещено отвечать на этот вопрос", так как это уже изложение закона Торы. Также нельзя упоминать Всевышнего даже косвенно. Поскокольку в Танахе слово шалом (мир) употребляется как одно из имен Всевышнего, этим словом нельзя приветствовать в бане кого-либо, так же как нельзя обращаться по имени к человеку, которого зовут Шалом… Мужчине запрещено слушать пение женщины… Мужчинам нельзя молиться или цитировать Тору, если ничего не отделят грудь от срамных частей (даже если все тело закрывает халат, но без пояса). Надо либо надеть штаны, либо подпоясаться, либо хотя бы обнять себя руками поверх халата так, чтобы отделить верхнюю часть туловища от нижней" (Кицур Шулхан Арух. Краткий свод законов еврейского образа жизни. т.1. Иерусалим 1994, с. 43–44).

[gggggggggg] «Весь экуменический диалог в Германии сводится к тому, что католики протестантизируются. Это характерная особенность экуменического движения — низкий в нем всегда обгоняет высокого, а слабый побеждает сильного» (Горичева Т. Об обновленчестве, экуменизме и «политграмотности» верующих. СПб., 1997, с. 16).

[hhhhhhhhhh]*Бальтазар фон. Г. У.* Ты имеешь глаголы вечной жизни. Размышления над Священным Писанием. М., 1992, с. 142. Кстати, к вопросу о "православной нетерпимости": кардинал Бальтазар за свои труды, посвященные греческим Отцам Церкви, был награжден Золотым Крестом Священной Горы Афонской.

[iiiiiiiiii] Даже церковные либералы нередко являются носителями крайней нетерпимости и партийности. Так, в 1935 г. Диспут по поводу софиологи закончился тем, что Б. Вышеславцев просто избил Максима Ковалевского, одного из единомышленников В. Лосского и оппонента Булгакова (см. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии 1991, № 12, с. 122). По замечательному выражению Николая Лосского, Бердяев «был просто одержим мракобесием свободы» (там же, с. 121). Не менее поразительное умение сочетать безграничную терпимость к чужим со столь же безграничным ригоризмом в отношениях со своими продемонстрировал священник Георгий Кочетков. Чтобы не быть обвиненным в выдергивании цитаты из контекста, приведу текст полностью: «А. Э. Бодров, директор Библейско-богословского института (так отныне будет называться Общедоступный православный университет, основанный протоиереем А. Менем), сказал: "Сегодня различия между православными оказываются сильнее, чем между православными и католиками, православными и протестантами". В правоте этого утверждения можно было легко убедиться в кулуарах конференции: православные, принадлежащие к разным "кругам" и направлениям, практически не общались друг с другом — предпочитая беседовать с католиками или просто со светскими людьми. Выступивший после о. Владимира Воробьева его принципиальный оппонент отец Георгий Кочетков сказал, в частности, о том, что он спокойно будет причащаться вместе с католиком, который не считает, что все, кто не принимает "филиокве", еретики (и не агрессивен в духе), но взаимное причащение с православным, живущим по принципу "бей всякого, кто не таков как я", считал бы невозможным» (Моисеев О. Парадоксы диалога. Современный экуменизм и история Церкви // Свет Евангелия. — М., 25 июня 1995). Кстати для сравнения: "Аще епископ или пресвитер или диакон при совершении приношения не причастится: да представит причину, и аще суть благословенна, да будет извинен. Аще же не представит: да будет отлучен от общения церковнаго, яко соделавшийся виною вреда народу, и на совершавшего приношение наведший подозрение, яко бы неправильно совершал" — Восьмое апостольское правило (Правила

святых апостол, святых Соборов и святых отец с толкованиями. М., 1876, с. 13). Границы «терпимости» «наших плюралистов» являет то, что в контролируемом ими московском храме свв. Космы и Дамиана что в Столешниковом переулке не продают никаких моих книг (даже и тех, в которых нет ни «еврейской тематики», ни антиэкуменической). А на страницах приходской газеты А. Зорин поясняет, почему ни в коем случае нельзя в храме, где продаются книги о. Александра Меня, продавать труды иеромонаха Серафима Роуза (Зорин А. Каша, и без всяких кавычек // Приходская газета храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 2001, № 28).

[jjjjjjjjj] Карсавин имеет в виду подспудное переманивание детей русской эмиграции в католичество, систематически проводившееся в католических школах, при поступлении обещавших родителям уважительное отношение к православию.

[kkkkkkkkkk] Карсавин Л. П. О началах. — СПб., 1994, с. 339. В последней фразе — аллюзия на Откр. 3, 15: «Знаю твои дела; ты ни холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих».

[lllllllll] “А мы как-то чрез меру человеколюбивы. Поставили пред алтарями проповедническую кафедру и всем вопием: “Входи сюда, кто хочет, хотя бы два или три раза переменил веру! Настало время торжища. Никто не уходи без прибыли. Время всего изменчивее, может быть, кость ляжет другой стороной; тебе не удалось, мечи снова. Не благоразумное дело — привязаться к одной вере, когда знаешь, что путей жизни много”. Что же выходит из этого? — Тот многосоставный кумир, который древле являлся во сне — золото, потом серебро, медь, железо, попираемый ногами черепок. Боюсь, чтобы всего этого не сокрушил камень”, — с горечью и иронией говорит о “многоставной” и “широкой” вере изгнавшей его паствы св. Григорий (полагая, что его слушатели все же вспомнят известное пророческое видение из книги Даниила (Дан. 2, 31–44) (св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. — М., 1848, сс. 59–61).

[mmmmmmmmmm] Пример из Блаватской: “Это была доктрина древней Индии, которой придерживался Иисус, когда проповедовал полный отказ от мира и от его тщеты, чтобы достичь Царствия Небесного, Нирваны” (Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. Т. 2 — М., 1994, с. 343). О “Нирване” Иисус вообще-то не говорил ни слова… А проповедь отречения от “тщеты мира” присуща просто всем религиозным и моралистическим учениям, и потому наличие этого мотива в системе А никак не доказывает, что он был заимствован именно из системы С, а не из В или D или Z. Кроме того, о том, что мухоморы (сколь бы красивы они ни были) лучше не есть, я могу узнать не из тибетского травника и не из “Энциклопедии экстремальных ситуаций”, и даже не от бабушки, а просто из собственного опыта. В религии есть многое, чему человек научается не из книг и не из бесед, а непосредственно из личного опыта. Например, то, что путь духовного роста связан с непременной половой дисциплиной, адепты разных религий узнают не на экуменических семинарах, а просто из практики.

[nnnnnnnnnn] Сам Ориген тогда не пострадал, очевидно, потому, что закон Септимия Севера был направлен не на искоренение христианства как такового, а на ограничение его распространения. Наказанию подлежало обращение в христианство, а не пребывание в нем. Поэтому в те годы более всего мучеников было среди новокрещеных или оглашаемых (в Карфагене в это же время пострадали мученицы Перпетуя и Фелицитата, принявшие крещение всего за несколько дней до ареста).

[1]*Кудимова М*. Ученик отступника // Континент. № 72, М.,1992, с. 330.

[2] Альфа и Омега. Ученые записки Общества по распространению Священного Писания в России. № 2. Москва, 1994.

[3] Папство и его борьба с православием. М., 1993, с. 17.

[4] Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996, с. 60–61.

[5] иером. Августин. Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской Церкви в XI и XII веках // Труды Киевской Духовной Академии. 1867, т.3. с. 493

[6] Николай-До. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников. Спб., 2001, сс.102–105.

[7] Цит. по: *Троицкий Н*. Триединство Божества. М., 1997, с. 76.

[8] Цит. по: Вагнер М. Десятилетие перемен в Средней, Восточной и Западной Европе. Контакты с Православной Церковью в рамках партнерских связей Евангелической Церкви Вюрттемберга с церквями Средней, Восточной и Западной Европы. Минск, 1999, с.21.

[9] митр. Антоний Сурожский. Размышления по поводу «Недоумений верующих» // Беседы о вере и Церкви. М., 1991, с. 272.

[10] Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению Древней христианской Церкви (I–VIII в.). Спб., 1910, с.314. и — Мелиоранский Б. М. Сергий // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995, С. 550.

[11] См. Марчукова С. М. Наука и религия в культуре Ренессанса. Спб., 2001, с. 5–6.

[12]*св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 7. М., 1994, с.209.

[13] архиеп. Илларион (Троицкий). Богословие и свобода Церкви // Без Церкви нет спасения. М., 1998, с. 305.

[14] Там же, с. 308.

[15] Лурье В. М. Комментарии // прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Спб., 1997, с. 406.

[16] «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, с. 104.

[17] Цит. По: Сменцовский М. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца 17 и начала 18 веков. Спб., 1899, с. 267–268.

[18] *Meyendorf J.* Le sens de la tradition // La Tradition. La pensee orthodoxe. N. XVII/5. Paris, 1992. p. 159–160.

[19]*св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 2. М., 1898, с. 14.

[20] Церковный вестник. 1895. № 44, сс.1387–1388.

[21] *Розанов В. В*. Церковь “прежде почивших” и Церковь живых // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995, с. 357.

[22] **Архимандрит Августин (Никитин). «Экуменические встречи» св. Иоанна Кронштадтского// Русская мысль. Париж, № 4297,16 декабря 1999.**

[23] *св. Иоанн Златоуст*. Беседы о статуях, 1, 12. // Творения. т. 2. кн.1. Спб., 1896, с. 25.

[24] Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996, сс.56–57.

[25] Большаков Н. И. Источник воды живой. Описание жизни и деятельности отца Иоанна Кронштадтского. Спб., 1910, с. 613.

[26]*Болотов В. В*. К вопросу о Filioque. Спб., 1914, сс. 31–32.

[27] *Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999, с. 90.

[28] Прот. Георгий Городенцев. Ошибались ли святые? // Справедливость. Одесса, 1999, № 5.

[29] см. — А. М. Иванцов-Платонов. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М.,1877, с. 327, 333–334.

[30] св. Николай Японский. Запись в дневнике 28.1.1901 // Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. ч. 2. — Спб., 1996, с. 17.

[31] *Честертон Г. К*. Преступление коммуниста // Избранные произведения в 5 томах. т. 2. М., 1994, с. 417.

[32] Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем. Баламанд, 1993. // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. 1997, № 9, с. 14.

[33] Синодальная Богословская комиссия изучает вопросы диалога между Православной и Римско-Католической Церквами // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. 1997, № 9, с. 12.

[34]*иером. Амвросий*. Собрание писем к мирским особам. ч. 1. Сергиев Посад, 1908, сс. 126–127.

[35] *Ключевский В. О.* Отзыв о книге С. Смирнова “История Московской Духовной Академии до ее преобразования” // *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы. Третий сборник статей. М., 1914, с. 436.

[36]*Филарет, митрополит Московский и Коломенский*. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886, т. 4, сс. 557–558.

[37] Цит. по: *свящ. Владислав Цыпин*. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный сборник Московской Духовной Академии. М., 1986, с. 209.

[38] *св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви. // Филарета митрополита Московского и Коломенского Творения. М., 1994, с. 459.

[39] Цит. по: *свящ. Владислав Цыпин*. К вопросу о границах Церкви. с. 210.

[40] *Св. Николай Японский.* Письмо от 28. 9. 1879. Публ.: Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Лд., 1989, с. 201.

[41] «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, сс.136–138.

[42] «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, с. 228.

[43]*Болотов В. В*. Письмо от января 1888 г. // Сосуд избранный. История Российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства. 1888–1932. Сост. М. Склярова. Спб., 1994, с. 30.

[44] *Блейн* Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 53.

[45] *митр. Сурожский Антоний*. Заметки о трудностях и надеждах экуменического диалога // Русская мысль. 19.7.1997.

[46]*Успенский Л. А*. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989, с. 468.

[47] Клеман О. Вопрос о человеке // Беседа № 3, Ленинград-Париж, 1985, с. 96.

[48] Цит. по: *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 334.

[49] См. *Болотов В. В*. Лекции по истории древней Церкви. Пг., 1918, т. 4, с. 21.

[50] архиеп. Илларион (Троицкий). Грех против Церкви // Без Церкви нет спасения. М., 1998, М., 1998, с. 566.

[51] Там же, с. 578.

[52] *Бойс М*. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994, с. 263.

[53] *Успенский Ф. И*. История Византийской Империи. Период Македонской династии (867-1057). М., 1997, с. 140.

[54]*Кедров К.* Все под одним Богом ходим // Известия, 10.6.1997.

[55]*Карташев А. В*. Святой Великий князь Владимир — отец русской культуры // Карташев А. В. Церковь, история, Россия. М., 1997, с. 122.

[56]*Зелинский В*. Приходящие в Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1992, №. 5, с. 16.

[57]*Протопоп Аввакум*. Из книги бесед // Пустозерская проза. М., 1989, с. 106.

[58]*прот. Сергий Булгаков*. У кладезя Иаковля // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж, 1933, с. 12.

[59]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви. // Филарета митрополита Московского и Коломенского Творения. М., 1994, с. 450.

[60] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. т. 5, ч. 2, М., 1887, с. 742.

[61] Древний Патерик. — М., 1899, с. 174.

[62]*Карсавин Л. П.* Католичество. Пг., 1918, с. 52.

[63]*Ситников М*. Между “прочими” // Русская мысль, 5.6.1997.

[64]*Фаликов Б.* Возможен ли диалог традиционных и новых религий? // Церковно-общественный вестник № 8 (Приложение к Русской мысли от 30.1.97).

[65] Цит. по: Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. Казань, 2001, с.

48.

[66]*Кожинов В.* Загадочные страницы истории XX века. «Черносотенцы» и Революция. М., 1995,

[67] Киевский и Одесский погромы в отчетах сенаторов Турау и Кузминского. Спб., 1907, с. 32.

[68] Киевский и Одесский погромы в отчетах сенаторов Турау и Кузминского. Спб., 1907, с. 99.

[69]*Розанов В. В.* О “nuai?iii” начале в Церкви и о примирении Церквей // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995, с. 369.

[70] *св. Игнатий (Брянчанинов).* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Вып. 32, М., 1996, с. 288–289.

[71]*митр. Серафим (Чичагов).* Да будет воля Твоя. М. — СПб., 1993, т. 1, сс. 212–213.

[72] Прот. Философ (Орнатский). О Православии русского народа // Ф. М. Достоевский и Православие. — М., 1997, с. 55.

[73] *прот. Александр Шмеман*. Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М., 1996, с. 148.

[74] цит. по: *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 333.

[75] Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и реннеклассический периоды. М., 1994, с. 290.

[76] Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и реннеклассический периоды. М., 1994, с. 290–291.

[77] Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и реннеклассический периоды. М., 1994, С. 29.

[78] Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998, с. 212.

[79] Шохин В. К. Первые философы Индии М., 1997, с. 19.

[80] Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998, сс. 197-198

[81] Шохин В.К. Выступление на «круглом столе»: Проблема «Восток и Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса // Философские науки. 1988, № 7, с. 154.

[82] *Макарова И. Ф.* Болгары и греки в османской империи: опыт межэтнического общения в XV–XVI вв. // Славяне и их соседи. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996, сс. 154–155.

[83] *Игумен Иннокентий (Павлов).* Пальцем в небо // Независимая газета. 18.3.1993.

[84] Святитель Василий, еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М., Отчий дом, 1996. С. 319.

[85]*патриарх Сергий (Страгородский)*. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. с.39.

[86] *Нагибин Ю*. Главная улица Парнаса // Элита — 94. М., 1994, с. 44.

[87] Зелинский Ф. Харита. Идея благодати в античной религии // Логос. Т.1. вып.1. Спб.,-М., 1914, с. 140.

[88] Андреев Ю.В. Апология язычества или о религиозности древних греков // Вестник древней истории. 1998, № 1, с. 129.

[89]*Тураев Б. А.* Египетская литература. М., 1920. Т.1. Исторический очерк древнеегипетской литературы. С. 137.

[90] Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 52.

[91] Горичева Т. Об обновленчестве, экуменизме и «политграмотности» верующих. СПб., 1997, с. 8.

[92] Цит. по: *Карсавин Л. П.* Достоевский и католичество // Карсавин Л. П. Сочинения. М., 1993. с. 142.

[93] Цит. по: *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 г. М.,1983, с. 66.

[94] Цит. по: *Карсавин Л. П.* Католичество. Пг., 1918, с. 121.

[95] Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Сост. А. Юдин. М., 2001, с. 134.

[96] *Самарин Ю. Ф.* Как относится к нам Римская церковь? // Избранные произведения. М., 1996, с. 524.

[97] *см. Николаев К. Н.* Воточный обряд Париж, 1950.

[98] Послание митрополита Сурожского Антония // Радонеж. № 7 (51), 1997.

[99] см. *Катанский А.* История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. Спб., 1868, с. 130.

[100] Свящ. Стефан Каприо. Dominus Iesus: ясно о бесспорном // Свет Евангелия. М., 2000, № 38, 22 октября.

[101] Филиппов Б. Конец эпохи экуменизма. Последние вероучительные документы Католической Церкви напоминают о временах Средневековья // НГ-религии, 2000, 27 сент.

[102] цит. по: Егер О. Всемирная история. т.2. Средние Века. Спб., 1997. с. 446.

[103] Конгрегация вероучения. Декларация «Dominus Iesus» о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви, 4,16 // Новая Европа М., 2001, № 14, с. 41.

[104] Табак Ю. Попытка эффективного торможения // НГ-религии, 2000, 27 сент.

[105] Экзарх Леонид Федоров. Глава русских католиков восточного обряда // Логос. Брюссель-Москва 1993, № 48, сс. 24–25.

[106] *Соловьев С. М.* Записки для детей моих, а если можно, и для других. Цит. по: В. С. Соловьев. Сергей Михайлович Соловьев. Несколько данных для его характеристики. // Собрание соч. т. 6. Спб., 1903. сс. 657–658.

[107] *Бердяев Н. А.* Истина Православия // Православная община, 1992, № 2, сс. 43 и 46.

[108] *Бердяев Н. А.* Вселенскость и конфессионализм // Христианское возсоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж, 1933, с. 74.

[109] *св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 5. М., 1994, сс. 76–77.

[110] *Болотов В. В.* Письмо от января 1888 г. Публ: Сосуд избранный. История Российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства. 1888–1932. Сост. М. Склярова. Спб., 1994, сс. 29–30.

[111] Папа приевствует паломников // Свет Евангелия. 25 июня 1995.

[112] Цит. по: *Карсавин Л. П.* Аскетизм и иерархия // Минувшее. Исторический альманах. XI. М.,-Спб., 1992, с. 226.

[113] Там же.

[114] *св. Кирилл Иерусалимский*. 10-е огласительное слово к просвещаемым // Творения. Сергиев Посад, 1893, с. 120.

[115] см. *Ориген*. О началах. Новосибирск, 1993, с. 334.

[116] *Леонтьев К.* Избранные письма. Спб., 1993, с. 535.

[117] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 874.

[118] Томос Агапис. Ватикан-Фанар (1958–1970). Брюссель-Москва, 1996, с. 146.

[119] Там же, с. 143–144.

[120] Гроссу Н. Церковно-религиозная деятельность византийского императора Алексия 1 Комнина (1081–1118) // Труды Киевской Духовной Академии, т. 2. с.7.

[121] Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. Спб., 2002, С. 128.

[122] *Самарин Ю.* Предисловие // Хомяков А.С. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б.г. с. 27.

[123] См. *Карсавин Л. П.* Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Карсавин Л. П. Малые сочинения. Спб., 1994, с. 396.

[124] *Александров В*. С кем Русская Православная Церковь? // Московские новости. 1997, 16–23 февраля.

[125] Александр Мень. Мировая культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995, С. 604.

[126] *Henri de Lubac*. Paradoxes. Paris, 1959, p. 48.

[127] *Честертон Г. К.* Вечный человек. М., 1991, с. 34–35.

[128] *Ельчанинов Александр, свящ*. Записи. Париж, 1962, с. 75.

[129] *Лосев А. Ф*. Философия. Мифология. Культура. М., 1991, с. 69.

[130] *св. Игнатий (Брянчанинов).* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Вып. 32, М., 1996, с. 295.

[131] Добротолюбие т. 2. М., 1895, с. 498.

[132] *Лютер М.* Большой Катехизис. Lahti, 1996, с. 131.

[133] свящ. Анатолий Жураковский. Материалы к житию. с. 29.

[134] *св. Игнатий (Брянчанинов).* Понятие о ереси и расколе. с. 294–295.

[135] *Булгаков Сергий, протоиерей*. Автобиографические заметки. // Московский Вестник. N. 5, С. 312–314.

[136] *Лосев А. Ф*. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, С. 866.

[137] *Лосев А. Ф*. Очерки античного символизма и мифологии. С. 858.

[138] *Св. Феофан Затворник*. Письма. М., 1898, Вып. 1. С. 182.

[139] *св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 7. М., 1994, с.25.

[140] *Св. Феофан Затворник*. Письма. М., 1898, Вып. 2. С. 159.

[141] Добротолюбие. Т. 5. С. 329–330

[142] Откровения бл. Анджелы. Перевод и вступительная статья проф. Л. П. Карсавина. М., 1918. С. 75–76.

[143] Откровения бл. Анджелы. С. 140–141.

[144] Откровения бл. Анджелы. С. 150–151.

[145] Откровения бл. Анджелы. С. 96.

[146] Откровения бл. Анджелы. С. 135.

[147] *Печерин В. С.* Замогильные записки. // Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. с. 398–309.

[148] Цит. *Мережковский Д. С.* Испанские мистики. Брюссель, 1988, С. 72–75.

[149] *Хомяков А. С.* Сочинения. С. 104.

[150] Собрание писем свт. Игнатия, М., 1995, с.396.

[151] *Св. Тереза Авильская*. Внутренний замок. Брюссель, 1992, С. 125.

[152] *Renault E*. Ste Therese d'Avila et l'experiance mystique. Paris, 1970, p. 114.

[153] Откровения бл. Анджелы. С. 157.

[154] Откровеиия бл. Анджелы. С. 101.

[155] Откровения бл. Анджелы. С. 118.

[156] Откровения бл. Анджелы. С. 137.

[157] Откровения бл. Анджелы. С. 159.

[158] Откровения бл. Анджелы. С. 138.

[159] *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. 1993, N. 4, С. 75.

[160] *Вышеславцев Б. П*. Этика преображенного эроса. М., 1994, С. 73.

[161] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности… С. 231.

[162] *Карсавин Л. П.* Достоевский и католичество // Карсавин Л. П. Сочинения. М., 1993, с. 132–133.

[163] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности… с. 233.

[164] *Печерин В. С.* Замогильные записки. с. 242.

[165] де Лобье П. Время конца времен. Эссе на тему христианской эсхатологии. — М., 1995, сс. 109–110.

[166] там же. с. 112.

[167] Соответствующие цитаты из энциклики Dominum et vivificentem (1986) см.: де Лобье П. Время конца времен. сс. 126–127.

[168] *Розанов В. В*. Религия и культура. т. 1. с. 346.

[169] *Розанов В. В.* Из католического мира // Около церковных стен. М., 1995, с. 372.

[170] *Лодыженский. М. В*. Мистическая трилогия. Т. 2. Пг., 1915, с. 112.

[171] *Иоанн (Шаховской),* архиепископ. Биография юности. Париж, 1977, с. 143.

[172] *Карсавин Л. П.* Малые произведения. Спб., 1994. с. 12–13.

[173] *Рошко Всеволод*, священник. Письма о. Александру Меню. // Вестник РХД. Париж, 1992, № 165. с. 45.

[174] *Преп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917, с. 263.

[175] *Тереза Авильская*. Размышление о “Песни Песней” // Символ. N. 14. Париж, 1985, с. 162.

[176] *архиеп. Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980, с. 231.

[177] Деяние Святейшего Синода (1903 г.) по прославлении преп. Серафима Саровского. Беседа преп. Серафима с Н. А. Мотовиловым о цели христианской жизни. “Отечник” или краткое собрание изречений святых отцов о жизни христианской, составленное на основании трудов еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1991. С. 13–14.

[178] *Преп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. С. 261–262.

[179] Рассказ “Преподобный Серафим и Франциск Ассизский” напечатан был в журнале “Православие” (Париж 1932. N. 1). Перепечатка: Литературная учеба. 1991, № 5.

[180] *Ключевский В. О.* Дневник 1867–1877 гг. 30 марта 1868. // Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993, сс. 316–317.

[181]*Вассула*. Жизнь в Боге. Брюссель, 1992.

[182] *преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы. с. 253.

[183] *Св. Игнатий Брянчанинов*. Аскетические опыты. М., 1993, Т. 1. С. 255.

[184] *архиеп. Василий (Кривошеин.)*. Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал Московской Патриархии. 1986, № 4, с. 68.

[185] См. *Иоанн, еп. Сан-Францисский*. Православие и сектанство // Воскресный день. 1994, N. 1 (6).

[186] *св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 6. М., 1899, с. 98.

[187] *Св. Григорий Богослов*. Творения. Т. 1 СПб., б. г., с. 264.

[188] *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. с. 398.

[189] *Розанов В. В.* Среди художников. М., 1994. С. 21.

[190] цит. по: Маркиш М. 12 вопросов об экуменизме // Радонеж № 3(68) 1998.

[191] св. Василий Великий. Письма // Творения. ч.6. Сергиев Посад. 1892. с. 88.

[192] Прот. Игорь Цветков. Богословское и философское понимание ипостасности // Материалы Казанской историко-богословской конференции «Современный мир и богословские науки». Март 1998 г. — Казань, 1999, с. 10.

[193] Лобковиц Н. Что такое «личность»? // Вопросы философии. 1998, № 4, с. 56–57.

[194]*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995, с. 112.

[195] цит. по: Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1957, с. 266

[196] Цит по: *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955, с. 184.

[197]*Преп. Макарий Египетский*. Беседы. М., 1880, с. 100.

[198] *Свящ. Василий Зеньковский*. Судьба халкидонских определений // Православная мысль. № 9. Париж, 1953, с. 62.

[199] Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, с. 56 и прот. Сергий Булгаков. Трагедия философии. // Сочинения в 2-х тт. т. 1. М., 1993, сс. 320–321.

[200]*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности, 1995, с. 114.

[201] св. Григорий Богослов. Слово 39. На святые светы явлений Господних // Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1992, т. 2. с. 538.

[202] св. Николай Мефонский. Обличение латинян по пунктам. цит. по: архиеп. Арсений. Николай, мефонский епископ 12 в и его сочинения./// Христианское чтение 1883, ч.1. с.11.

[203] Деяния вселенских соборов. т.1. Казань, 1859, сс. 570–571. Цитируется: св. Григорий Богослов. Послание 3. К Кледонию против Аполлинария первое // Творения. т.2. Троице-Сергиева лавра, 1992, с.9.

[204] Цит. по: Успенский Н. Анафора // Богословские труды. Сб. 13. М., 1975, с. 77.

[205]*Боэций*. “Утешение философией” и другие трактаты. М., 1990, с. 172.

[206] Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1988, с. 162.

[207] Лобковиц Н. Что такое «личность»? // Вопросы философии. 1998, № 4, с. 56.

[208]*Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992, с. 25.

[209]*Рацингер Й.* Введение в христианство. Брюссель, 1988, с. 190.

[210]*Свящ. Василий Зеньковский*. Судьба халкидонских определений, с. 55.

[211]*Рацингер Й*. Введение в христианство, с. 172.

[212]*Рацингер Й*. Введение в христианство, с. 137.

[213] Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, с. 145.

[214]*Рацингер Й*. Указ. соч., с. 135.

[215] Цит. по: Слободчиков В. И. Исаев Е.И. Психология человека. М., 1995, с. 343.

[216] *де Любак, Анри*. Католичество. Милан, 1992, с. 263.

[217] Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, с. 131.

[218] Цит. по: *Clement O*. Orient-Occident. Deux passeurs. Vladimir Lossky, Paul Evdokimov. Geneve, 1985, p. 84.

[219] Николай Кузанский. О мире веры. // Вопросы философии. 1992. № 5. сс. 35–37.

[220]*Боэций*. “Утешение философией” и другие трактаты, с. 171.

[221]*Meyendorf J*. Initiation a la theologie byzantine. Paris, 1975, p. 249.

[222] Цит. по: *Bobrinskoy, Boris*. Le Mystere de la Trinite. Cours de la theologie orthodoxe. Paris, 1986, pp. 231–232.

[223] св. Григорий Богослов. Слово 31. О богословии пятое // Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1992, т. 2. с. 448.

[224] Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, с. 109.

[225]*Свт. Григорий Богослов*. Слово 31 // Творения. Т. 1. Троице-Сергиева Лавра, 1944, с. 448.

[226] Зандер Л. А. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). 1948, т. 1. Париж, сс. 258–259.

[227] Лосский В.Н. Догматическое богословие. // Богословские труды. М., 1972, Сб. 8, с. 125.

[228] *Карсавин Л. П.* Сочинения М., 1993. С. 186.

[229] Мейендорф **И**. У истоков спора о Filioque // Православная мысль. №.9. Париж, 1953. с. 131.

[230]*Лосский В. Н.* К вопросу об исхождении Святого Духа, с. 144.

[231]*Clement O*. La revolte de l'Esprit: Reperes pour la situation spirituelle d'aujourd'hui. Paris. 1979 p. 85.

[232] Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, с. 116.

[233]*Lossky V.* The procession of Holy Spirit in the orthodox theology // Eastern Churcher quarterly. Suppl. “Concerning the Holy Spirit”. 1948, p. 46.

[234] Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001, сс. 150, 156 и 153.

[235] св. Василий Великий. Письмо 48 (52). К монахиням. // Творения. ч.6. Сергиев Посад. 1892, сс. 130–131.

[236] Верховской С. Несколько богословских вопросов, связанных с халкидонским догматом. Православная мысль. вып. 9. Париж, 1953, с. 35.

[237]*Соловьев В*. Понятие о Боге // Собрание сочинений. Т. 7. СПб., 1903, с. 17.

[238] *Соловьев В*. Чтения о Богочеловечестве // Собрание сочинений.

т. 3. СПб., 1903, с. 66.

[239]*Lossky V.* The procession of Holy Spirit in the orthodox theology, p. 46.

[240] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972, с.125.

[241] *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Спб., 1898., С. 279.

[242]*Епископ Иоанн (Зизиулас)*. Истина и общение // Беседа. № 10. Париж, 1991, с. 31.

[243] см. Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа // Страницы. Журнал Библейско-богословского Института св. апостола Андрея. 1996, № 1, с. 145.

[244]*прот. Иоанн Свиридов*. Рецидив “провинциального конфессионализма” // Церковно-общественный вестник № 7 (Приложение к Русской мысли от 16.1.97)

[245] см. *Андреев И. Д.* Монархиане // Христианство. Энциклопедический словарь. Под ред. С. С. Аверинцева. т. 2. М., 1995, с. 146

[246] *Clement O.* Orient — Occident. Deux passeurs. Vladimar Lossky, Paul Evdokimiv. — Geneve. 1985. p. 82.

[247] *Лосев А. Ф*. Очерки античного символизма и мифологии. С. 866.

[248] *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 227.

[249] *Лосев А. Ф*. Очерки античного символизма… С. 866–867.

[250] *Карсавин Л. П.* Сочинения М., 1993. С. 186.

[251] Честертон Г.К. Шар и крест. // Приключения'90. М., 1990. с.305.

[252] Верховской С. Несколько богословских вопросов, связанных с халкидонским догматом // Православная мысль. вып. 9. — Париж, 1953. с. 37.

[253] Лобковиц Н. Что такое «личность»? // Вопросы философии. 1998, № 4, сс. 59–60.

[254] Дорофей, преп. Душеполезные научения и послания. Троице-Сергиева Лавра, 1900, с. 80.

[255] Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. — М., 1992, с. 39.

[256] Цит. по: Рацингер Й. Введение в христианство. — Брюссель, 1988, с.126.

[257] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, сс. 151–155.

[258] Бюне В. Игра с огнем. Bielefeld, 1992, с. 211.

[259] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, С. 113.

[260] Ленин В. И. Письмо А. М. Горькому от 13.11.1913 // Полное собрание сочинений. т.48, М., 1975, с. 226.

[261] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, сс.110–111.

[262] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, с. 166.

[263] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, с. 168.

[264] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, с. 114.

[265] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, с. 115.

[266] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, сс. 168–169.

[267] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, с. 170.

[268] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, с. 159.

[269] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, с. 166.

[270] Андреев Д. Роза мира. М., 1991, сс. 224–228.

[271] Андреев Д. Роза мира. М., 1991, с. 100.

[272] Лайтман М. Кабала. Тайное еврейское учение. Новосибирск, 1993, с. 139.

[273] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, сс. 166–167.

[274] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, с. 161.

[275] Цит. по: Мочалов И. И. В. И.Вернадский и религия // Вернадский В. И.: Pro et contra. Спб., 2000, сс. 268–269.

[276] Вернадский В. И. Мысли по поводу пережитого, передуманного и перечитанного // Вернадский В. И.: Pro et contra. Спб., 2000, с. 150.

[277] Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988, с. 520.

[278] Цит. по: Мочалов И. И. Л. Н.Толстой и В. И.Вернадский // Вернадский В. И.: Pro et contra. Спб., 2000, с. 267.

[279] Прот. Александр Мень. Магия, оккультизм, христианство. Из книг, лекций и бесед. М., 1996, сс.162–163. См. также прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, сс. 124–125.

[280] Св. Григорий Великий Двоеслов. Беседа 10 // Избранные творения. М., 1999, с. 70.

[281] см. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. Статьи по истории античных религий. Спб., 1995, с. 129.

[282] Обращение ученых // Татьянин день. Студенческая православная газета МГУ. — М., № 12 (апрель, 1997), с. 19.

[283] Василенко Л. Под знаком террора или в защиту имени о. Александра Меня // Приходские вести храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 1999, № 8.

[284] Василенко Л. Под знаком террора или в защиту имени о. Александра Меня // Приходские вести храма св. бессребреников Космы и Дамиана, 1999, № 8.

[285] Августин. О книге Бытия, буквально. В 12 книгах. 2, 17 // Августин, епископ Иппонский. Творения. — Киев, 1912, ч. 7, с. 202.

[286] Илюшенко В. Жизнь и смерть во Христе // Известия. 27 января 1999.

[287] Илюшенко В. Строчки из дневника. Памяти отца Александра Меня. http://icxc.narod.ru/texts/ilus/diary.htm

[288]*Илюшенко В.* Сын человечества. Книжное обозрение, 1991, N. 36.

[289]*Илюшенко В.* Комплекс Сальери. // Вокруг имени отца Александра. М., 1993. С. 118.

[290]*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 67.

[291] Александр Мень. Мировая культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995, С. 596.

[292] Александр Мень. Мировая культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995, С. 201.

[293] Мень Александр, прот. Радостная весть. — М., 1991, с. 143.

[294] Лебедев А. П. Очерки внутренней истории византийско-восточной Церкви. М. 1997, с. 351.

[295] Неборский М. Ю. Константинополь, Киев, Рим (из истории византийско-русской полемики против католичества) // Журнал историко-богословского общества. — М., 1992, № 3, сс. 24–25.

[296] Шмеман Александр, священник. Догматический союз. // Православная мысль. — Париж, 1948, вып. 6, с. 181.

[297]*Мейендорф Иоанн, священник*. Печальное 900-летие // Вестник РСХД. № 33. Париж, 1954, с. 5.

[298] прот. Александр Мень. Отец Александр отвечает на вопросы слушателей. М., 1999, сс. 24 и 33.

[299] Прот. Александр Мень. Избранное // Символ. № 43. Сентябрь 2000 г. Париж, С. 145.

[300] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, сс.876–877.

[301] Мейендорф Иоанн, прот. Письмо С. Бычкову // Мера. — Спб., 1993, N. 2, с. 32.

[302] Фрагмент из автобиографии о. Александра Меня. Цит. по: Масленникова З. Александр Мень. Жизнь. М., 2001, с. 128.

[303] Масленникова З. Александр Мень. Жизнь. М., 2001, с. 96.

[304] Экзарх Леонид Федоров. Глава русских католиков восточного обряда // Логос. Брюссель-Москва 1993, № 48, сс. 24–25.

[305] Илюшенко В. Русский фашизм ирелигия. http://icxc.narod.ru/texts/ilus/r1.htm.)

[306] Ярыгин В. В. Как создавалась “астрологическая карта Луганска” — вторая на Украине после киевской // Лугань. Сборник научных трудов, посвященный 200-летию г. Луганска. — Луганск, 1995, с. 177.

[307] Московские новости. 12.4.1992.

[308]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 43.

[309] Прот. Владимир Федоров. Патриарх посетит Папу в июне // Kafolikh № 2753. Афины, 18.10.1994, с. 4. Цит. по: митр. Киприан. Православие и экуменизм. Фили, Аттика, 1998, с. 121.

[310] Архимандрит Рафаил. Существует ли «частичная благодать» // архимандрит Рафаил. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни. Из воспоминаний. М., 2001, с. 103.

[311] Цит. по: Свящ. Григорий Малеванский. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870, июль, с. 63.

[312]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 71.

[313] Цит. по: прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Спб., 1997, с. 250.

[314] преп. Максим Исповедник. Творения т.2, М., 1993, с. 50.

[315]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 65.

[316]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 73.

[317] Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980, сс.146–147.

[318] Цит. по: Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884, с. 5.

[319] Прот. Ливерий Воронов. Конфессионализм и экуменизм // Журнал Московской Патриархии, 1968, № 8, с. 65.

[320] Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. Спб., 1907, с. 395.

[321] Молчанов А. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви // Православный собеседник. 1888, декабрь, сс. 443–444.

[322] Серафимов А. О принятии неправославных христиан в православную Церковь // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, № 7, с. 295.

[323] Алексий, архиеп. Владимирский и Суздальский. О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников // Прибавления к Церковным Ведомостям, издавамым при Святейшем Синоде. Спб., 1914, № 45, сс. 1875–1876.

[324] Алексий, архиеп. Владимирский и Суздальский. О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников // Прибавления к Церковным Ведомостям, издаваемым при Святейшем Синоде. Спб., 1914, № 48, с. 1899.

[325] Катанский А. Учение о благодати Божией. Спб., 1902, с. 94.

[326] Разбор оснований, на которых раскольники-безпоповцы утверждают свой обычай перекрещивать православных при переходе их в раскол // Христианское чтение. Спб., 1865, ч.1, с. 621.

[327] Цит. по: Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884, с. 132.

[328] цит. по: Серафимов А. О принятии неправославных христиан в православную Церковь // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, № 7, с. 317.

[329] Цит. по: Кутепов Н. Раскол донатистов. с. 277

[330] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 57.

[331] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 76.

[332] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 76.

[333] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 58.

[334] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 89.

[335] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 88.

[336] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, сс. 89–90.

[337] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 91.

[338] Разбор оснований, на которых раскольники-безпоповцы утверждают свой обычай перекрещивать православных при переходе их в раскол // Христианское чтение. Спб., 1865, ч.1, сс. 611–612.

[339] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 73.

[340] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 84.

[341] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 72.

[342] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 72.

[343] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 64.

[344] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 65.

[345] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 59.

[346] блаж. Иероним. Разговор против люцифериан // Творения. ч.4, Киев, 1880, с. 61

[347] свящ. Владислав Цыпин. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986, с. 211.

[348] Блаж. Феодорит Кирский. Письмо 112. Епископу Антиохийскому Домну // Творения. Ч. 7. Письма. Вып. 1. Сергиев Посад, 1907, с. 129.

[349] См. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т.4. с. 70.

[350] См. Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению Древней христианской Церкви (I–VIII в.). Спб., 1910, с. 189.

[351] См. Сидоров А. И. Проблемы творчества преподобного Исаака Сирина. По поводу книги иеромонаха Илариона (Алфеева) «Мир преподобного Исаака» // Православное книжное обозрение. 1999, № 4.

[352] См. Житие Св. Мефодия. Цит. по: Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997, с. 89.

[353] Св. Мефодия, патриарха Константинопольского, послание патриарху Иерусалимскому о низложении отступивших священников. // Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997, сс. 180–181.

[354] См. Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997, с. 109.

[355] Серафимов А. О принятии неправославных христиан в православную Церковь // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, № 8, с. 506.

[356] Св. Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии // Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002, сс. 159–160.

[357] Серафимов А. О принятии неправославных христиан в православную Церковь // Труды Киевской Духовной Академии. 1864, № 7, сс. 340–341.

[358] Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, С. 143.

[359] цит. по. Красножен М. Отношение православной восточной Церкви к лицам неправославным // Ученые записки Императорского Юрьевского Университета. 1900. Отд. оттиск. сс. 31 и 16.

[360] Сменцовский М. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца 17 и начала 18 веков. Спб., 1899, с. 320.

[361] Послание Патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере, 16 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Троице-Сергиева Лавра, 1995, С. 171

[362] св. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. М., 1991, с. 99.

[363] Алексий, архиеп. Владимирский и Суздальский. О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников // Прибавления к Церковным Ведомостям, издаваемым при Святейшем Синоде. Спб., 1914, № 48, с. 1898.

[364] Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Сост. А. Юдин. М., 2001, с. 68.

[365] Цит. по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматино-Истрийского. Т.1. Троице-Сергиева Лавра, 1996, Сс. 589–590.

[366] Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, С. 144.

[367] Руководство для сельских пастырей 1861, № 2.

[368]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 82.

[369] свят. Филарет, митроп. Московский. Мнения, отзывы и письма. М., 1998, с. 188–189.

[370] цит. по: Мельников Ф. Е. Блуждающее богословие. Обзор вероучения господствующей Церкви. вып. 1. М., 1911, с. 19.

[371] Разбор оснований, на которых раскольники-безпоповцы утверждают свой обычай перекрещивать православных при переходе их в раскол // Христианское чтение. Спб., 1865, ч.1, сс. 615–616.

[372] Там же. С. 616.

[373] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматино-Истрийского. Т.1. Троице-Сергиева Лавра, 1996, С. 283.

[374] См. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т.5. ч.2. М.,1888, сс. 952–953.

[375] Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Собрание отзывов и мнений. Т.5. Ч.1. М., 1887, СС. 645–646.

[376] св. Филарет Московский. Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Грекороссийской Церкви // Филарета, митрополита Московского и Коломенского Творения. М., 1994, сс. 408–409.

[377] Архим. Рафаил. Указ. Соч. С. 79–80.

[378]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 402–403.

[379]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 447–448.

[380]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 448.

[381]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 448.

[382]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 449.

[383]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 424.

[384]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 449.

[385]*св. Филарет Московский*. Разговоры между испытующим и уверенным… С. 450.

[386] Цит. по: прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1983, с. 183.

[387] свят. Филарет, митроп. Московский. Мнения, отзывы и письма. М., 1998, сс. 26-28

[388] митр. Филарет (Дроздов). О непрерывности епископских рукоположений в Англиканской Церкви // Православное обозрение. 1886, февраль, с. 35.

[389] Митр. Филарет. Письма к архиеп. Тверскому Алексию. М., 1883, СС. 99-100.

[390] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с. 86.

[391] св. Феофан Затворник. О Православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991, с. 18.

[392] св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 7. М., 1994, с. 202.

[393] архиеп. Иннокентий (Борисов). Сочинения. Т. 6. Спб., 1908, с. 655.

[394] Богословский вестник. 1903, № 5, с. 139; Православный собеседник. 1904, № 4, с. 588.

[395] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматино-Истрийского. Т.1. Троице-Сергиева Лавра, 1996, с. 283.

[396] Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. Спб., 1897, сс. 281 и 283.

[397] Церковные ведомости. Спб., 1903, 14 июня, № 24, с. 252.

[398] Граф Беннигсен и митрополит Антоний о соединении Церквей // Церковные Ведомости. Сремски Карловцы. 1923, № 23–24, с. 11.

[399] Журнал Московской Патриархии. 1970. № 1. с. 5.

[400] см. Прот. Виталий Боровой. «И он был верен до смерти» // Человек Церкви, М. 1998, с. 114.

[401] Журнал Московской Патриархии. 1970, № 10, с. 1.

[402] Журнал Московской Патриархии. 1986, № 9, с. 8.

[403] свящ. Георгий Флоровский. Проблема христианского воссоединения // Символ. № 12. Париж, 1984, с. 51.

[404] Прот. Прохор Прокопович. Письма православного отца о причинах отделения Западной Церкви от Восточной. Спб., 1862. Прибавление. С. 48.

[405] св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 1. М., 1898, с. 204.

[406]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 59.

[407] Цит. по: *Патриарх Алексий*. Слова, речи, послания: В 2 т. М., 1954. Т. 2. С. 111.

[408] свящ. Владислав Цыпин. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986, с. 199.

[409] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета. М., 2000, с. 24; Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. Приложение // Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета. М., 2000, с. 2.

[410]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 69.

[411]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 87.

[412] см. — А.Волконский. Католичество и священное предание Востока. — Париж, 1933. с.206.

[413] митроп. Владимир (Сабодан). Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997, с. 332.

[414] Св. Киприан Карфагенский. Творения. М., 1999, с. 530.

[415]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 59.

[416] Цит. по: Каптерев Н. Ф. Священство выше царства // Богословский вестник. 1910, июнь, сс. 285–286.

[417] История и характеристика богословских диалогов с инославием. Приложение // Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. М., 2000,с. 2.

[418]*Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 10.

[419]*Святитель Николай Японский*. Запись в дневнике 28.09. 1901 г. // Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа… Ч. 2. С. 73.

[420] Сурский Н. К. Св. Иоанн Кронштадтский и враги Христовы // Православная жизнь. Джорданвилль, 1999, № 3.

[421] см. — св. Николай Японский. Запись в дневнике 11.5.1902 // Праведное житие и апостольские труды… ч. 2. с. 113.

[422] свт. Иннокентий Московский. Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру. // Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Америки. М., 1997, с. 172.

[423] Казем-Бек А. Джон Мотт // Журнал Московской Патриархии. 1965, № 11, с. 57.

[424] Россейкин Ф. Окружное послание Фотия // Богословский вестник. 1915, т.1, сс. 147 и 150.

[425] Там же, с. 150.

[426] Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X, и XI веках. Спб., 1999, с. 80.

[427] Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X, и XI веках. Спб., 1999, с. 131.

[428] Житие Константина, 17 // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 91.

[429] Житие Мефодия, 6 // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 97.

[430] См. Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998, с. 408.

[431]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 85.

[432] Цит. по: Катанский А. Учение о благодати Божией. Спб., 1902, с. 92.

[433]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С.67.

[434]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 66.

[435] Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, С. 156.

[436] Архиеп. Иларион (Троицкий). Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986, С. 98–99.

[437]

[438] прот. Георгий Флоровский. О границах Церкви // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М., 2000, сс. 162–165.

[439] Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, С. 148.

[440] Архиеп. Иларион (Троицкий). Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986, С. 117.

[441] Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, С. 452.

[442] Архим. Иларион (Троицкий). Письма о Западе. Сергиев Посад, 1915, с. 14.

[443] Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, С. 461.

[444] Прот. Виталий Боровой. «И он был верен до смерти» // Человек Церкви. М., 1998, с. 100.

[445] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т.10. Деяния 137–151. М., 2000, с. 30.

[446] Государственный Архив РФ, фонд 3431. Опись 1, Отдел о соединении Церквей, дело 495 (1) (2), 496/606. Цит. по: Прот. Виталий Боровой. «И он был верен до смерти» // Человек Церкви. М., 1998, с. 100. Полный текст см. в сборнике: *Православие* и экуменизм: Документы и материалы 1902–1998. М., 1999, сс. 66–67.

[447]*Гаврюшин Н. К.* На границе философии и богословия: Шеллинг — Одоевский — митрополит Филарет (Дроздов) // Богословский вестник.: Сборник научных трудов. Сергиев Посад, 1998. Вып. 2. С. 84.

[448] Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. М., 1993, сс. 150, 153.

[449]*Патриарх Сергий*. Отношение Православной Церкви к отделившимся от нее обществам // *Православие* и экуменизм: Документы и материалы 1902–1998. М., 1999, С. 106–107.

[450]*Митрополит Николай*. Русская Православная Церковь и экуменическое движение // *Православие* и экуменизм. Документы и материалы… С. 194.

[451] Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. Спб., 1907, сс. 421–422.

[452] Деяния совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949, Т.2. С.435.

[453] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с. 90.

[454] Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. М., 2000, сс. 3–4.

[455] Древний Патерик. М., 1899. С.144.

[456] Духовник Царской семьи Святитель Феофан Полтавский, Новый Затворник, М., 1996, С. 329–330.

[457] иеромон. Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995, с. 914.

[458]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 35.

[459] См. *Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 36.

[460] Хомяков А. С. Сочинения. т. 2, М., 1886, с. 374.

[461] Публ.: иеромонах Стефан (Садо). Профессор СПбДА В. В. Болотов и вопрос о чиноприеме воссоединения несториан с Русской Православной Церковью в конце XIX в. // Христианское чтение. Журнал Православной Санкт-Петербургской духовной академии. № 14, 1997, с. 119–120, 122.

[462] прот. Сергий Булгаков. У кладезя Иаковля // Христианское возсоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж, 1933, с. 22.

[463] свящ. Георгий Флоровский. Проблема христианского воссоединения // Символ. № 12. Париж, 1984, с. 34.

[464] св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. М., 1899, сс. 111, 113,115,117.

[465] Цит. по: Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Ленинград, 1970, с. 157.

[466] Повесть страшная и достопримечательная; здесь же и о совершенном иноческом жительстве // преп. Максим Грек. Творения. Ч.3. Троице-Сергиева Лавра. 1996, с. 120.

[467] Повесть… с. 126.

[468] Повесть… с. 128.

[469] Повесть… сс. 116–117.

[470] Повесть… с. 133.

[471] CSEL vol. 53, p. 164.

[472] Прот. Николай Афанасьев. Una Sancta // Православная община. № 34. М.,1996, С. 77.

[473]*Русиинформ*. Вызов экуменизма? // Русский вестник. М., 1998. № 1–2.

[474] См.: *Карташев А. В*. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. М., 1991. Т.1. С. 360, 377 и 382.

[475]*Губанов В*. Вертоград или пещера разбойников? // Русский вестник. М., 1998. № 1–2.

[476] Архиеп. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986, С. 13.

[477]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 85.

[478]*Хомяков А. С*. Церковь одна // Сочинения. Т.2. Сочинения богословские. Прага, 1867, с. 4.

[479] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с.55.

[480] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с.63.

[481] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с. 63–64.

[482] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с. 72–73.

[483] Цит. по: Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884, с. 2–3.

[484]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 31.

[485] Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, М., 1994, с. 564.

[486]. *св. Игнатий (Брянчанинов).* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Вып. 32, М., 1996, с.287.

[487] митр. Антоний Сурожский. Размышления по поводу «Недоумений верующих» // Беседы о вере и Церкви. М., 1991, с. 272.

[488] Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997, с. 541.

[489] Синодальнаго члена, Выссокопросвященнейшаго Филарета, митрополита Московского изъяснение о проклятии, положенном от собора 1667 года // Прибавление к изданию творений Святых Отцов в русском переводе. Ч. 14. М., 1855, С. 29.

[490] Цит. по: Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. М., 1998, с. 20.

[491] О том, как горе горькое-горе злющее с колдуном-вещуном поссорилось // Сергиев Посад. Православно-патриотический вестник. № 16, 2001.

[492] Архимандрит Рафаил. Указ. соч. с. 56.

[493] Прот. Ливерий Воронов. Конфессионализм и экуменизм // Журнал Московской Патриархии, 1968, № 8, с. 60.

[494] Горичева Т. Об обновленчестве, экуменизме и «политграмотности» верующих. СПб., 1997, с. 43.

[495] цит. по: иеромон. Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995, с. 767.

[496] «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. Спб., 2002, сс. 220–221.

[497] Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М., 2002, С. 268

[498]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 32.

[499] Прот. А. Смирнов. Петербургский период жизни митрополита Филарета: 1808–1819. М., 1894, сс. 54–55.

[500] Письмо к Обер-прокурору Святейшего Синода А. П. Ахматову // Письма Филарета, митрополита Московского. Ч.2. 1888. С. 240.

[501] Архим. Рафаил (Карелин). О единстве Церкви // Духовный собеседник. Самара, 1998, № 1(13), С. 3.

[502]*Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. С. 25.

[503]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 9.

[504] Зелинский В. «Болезнь не к смерти…» или еще об экуменизме // Христианос. Вып. 8, Рига, 1999, сс. 276–278.

[505]*Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. с. 6.

[506]*прот. Георгий Флоровский*. Долина смертной тени // Альфа и Омена. № 2 (5). М., 1995, с. 20.

[507] цит. по: Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 333

[508] Florovsky G. Une Vue sur l’assamblee d’Amsterdam // Irenikon. 1949, vol. 22, № 1, pp. 9-20.

[509] Осипов А. И. О некоторых принципах православного понимания экуменизма // Богословские труды. Вып. 18, М., 1978, сс. 183–185.

[510] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Архиерейскому Собору // Журнал Московской Патриархии. 1997 № 5.

[511] митрополит Никодим (Ротов). Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Журнал Московской Патриархии. 1968, № 9, сс. 50–51.

[512]*Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. С. 96.

[513]*Архимандрит Рафаил. Архимандрит Рафаил* (Карелин). Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева. М., 1999. С. 9

[514] Тезисы богословского диалога «Арнольдсхайн-III» // Журнал Московской патриархии. 1967, № 4, с. 36.

[515] Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей. Экклезиологическое значение Всемирного Совета Церквей («Торонтская декларация») // Православие и экуменизм. М., 1999, сс. 222-228

[516] см. Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Архиерейскому Собору // Журнал Московской Патриархии. 1997 № 5.

[517] Послание Священного Синода о V Ассамблее Всемирного Совета Церквей и ее результатах // Журнал Московской Патриархии. 1976, № 4. сс. 8-13.

[518] Изменения в структуре Всемирного Совета Церквей // Журнал Московской Патриархии. 2002, № 9, с. 85.

[519] Конгрегация вероучения. Декларация «Dominus Iesus» о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви, 4,16 // Новая Европа М., 2001, № 14, с. 41.

[520]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 14.

[521]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 46.

[522] Иванов П. Фундаменталисты бросают вызов. В индийском правительстве наметился раскол в связи с разным отошением к погромам христиан // НГ-религии. М., 1999, 10 февраля.

[523]*Архимандрит Рафаил*. Указ. соч. С. 27.

[524] Слова Ю. А. Шрейдера (Современный контрапункт. (Беседы со Шрейдером) // Розин В. М. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. М., 2002, С. 306)

[525] Архиеп. Иларион (Троицкий). Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986, С. 96.

[526] Прот. Николай Афанасьев. Una Sancta // Православная община. № 34. М.,1996

[527] Православный взгляд на современный экуменизм. Доклад Святейшего Патриарха Пимена в университете г. Йоэнсу 6 мая 1974 года // Журнал Московской Патриархии. 1974, № 8, с. 16.

[528] см. *патриарх Сергий (Страгородский)*. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию // Журнал Московской Патриархии. 1993, № 3, с. 40.

[529] Померанц Г. Выход из транса. М., 1995, с. 389.

[530] Померанц Г. Выход из транса. с. 504.

[531] Померанц Г. Выход из транса. с. 559.

[532] Честертон Г. К. Исключительная изобретательность Еноха Оутса // Избранные произведения в 4-х томах. Т. 3. М., 1994, с. 56.

[533] Честертон Г. К. Шар и крест // Приключения' 90. М., 1990, с. 369.

[534] Черняк И. У “охотников за головами” // Огонек. № 20, 1995, сс. 68–71.

[535] Цит. по: Кьеркегор С. Страх и трепет. Л-д., 1991, с. 38.

[536] Искать то, что сближает людей, а не разъединяет их // Новая тамбовская газета. 17.1.1995.

[537] прот. А. Шмеман. Можно ли веровать, быв цивилизованным? // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. № 107, с. 249.

[538] Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991, сс. 452–454.

[539] см. Николаев Ю. В поисках Божества. Очерки из истории гностицизма. Киев, 1995, с. 217.

[540] Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2, М., 1994, с. 367.

[541] Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. М., 1995, сс. 78–79.

[542] см. Письма Елены Рерих 1932–1955. Новосибирск, 1992, с. 257.

[543] де Любак, А. Католичество. Милан, 1992, с. 232.

[544] Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994, с. 169.

[545] де Сент-Экзюпери А. Цитадель // Согласие. № 1, 1993, сс. 184, 140 и 144.